GREGORIO MAGNO

STORIE DI SANTI E DI DIAVOLI

VOLUME I

A CURA DI SALVATORE PRICOCO
E MANLIO SIMONETTI

FONDAZIONE LORENZO VALLA / ARNOLDO MONDADORI EDITORE

Il primo volume pubblicato dalla Fondazione Valla, nel 1974, fu la *Vita di Antonio* di Atanasio: il libro più letto nell'antichità cristiana e nel Medioevo. Anche questo testo, nato più di due secoli dopo, conobbe un'immensa fortuna: diffuso in tutti i paesi dell'Occidente, fino alla Spagna e all'Inghilterra, e nel mondo arabo, bizantino, slavo. Lo scrisse un famosissimo papa, Gregorio Magno, vissuto tra il 540 e il 604, autore di alcuni tra i più importanti testi spirituali del Medioevo, l'*Expositio in Job*, le *Homiliae in Euangelia* e le *Homiliae in Ezechielem*. Sua fonte era la Scrittura: «un fiume basso, e insieme profondo, nel quale un agnello può passeggiare e un elefante nuotare»; misteriosissimo e aperto a tutti.
Questo libro è tra i più amabili, drammatici e divertenti testi del Medioevo, e conserva ancora oggi la sua freschezza. Venne scritto nel barbarico VI secolo, quando Goti e Longobardi invadevano l'Italia, Roma era sconvolta dalle distruzioni, dagli incendi e dai terremoti, le città erano vuote, la povertà, la carestia e le epidemie minacciavano le campagne. Tutto era pieno di demoni: divinità antiche degradate, maghi pagani, diavoli camuffati da merli o da ragazzotti negri. In questo caos e in questa tenebra, i monaci, di cui Gregorio parla nei primi due libri, sono come «lucerne sul candelabro», che «diffondono la loro luce illuminando tutti coloro che stanno nella casa»: il mondo. Fanno prodigi: risuscitano i morti, trasformano i serpenti in guardiani degli orti, fermano rocce che precipitano dall'alto, liberano gli ossessi: ma compiono soprattutto miracoli minimi e quotidiani – moltiplicano l'olio e il vino negli orci, o riparano caraffe di vetro cadute al suolo in mille pezzi. Ogni cosa è imbevuta di prodigioso: eppure non importano i miracoli, ma la grazia di Dio, lo spirito di Dio e l'umiltà della vita. L'eroe del secondo libro è san Benedetto: il quale ha doni profetici e visionari, eredita la vocazione dei profeti biblici e di Gesù, incarna l'aspetto *tremendo* del sacro.
Questo libro, che fu composto per un pubblico vastissimo e popolare, viene presentato nella nuova edizione critica di Manlio Simonetti, che ne ricostruisce l'inconsueta patina linguistica. Negli ultimi anni esso è stato oggetto di molte discussioni: uno studioso inglese l'ha attribuito a un falsario del VII secolo; ma con competenza e ironia Salvatore Pricoco, che ha scritto l'introduzione e il commento, lo restituisce nelle mani del suo vero autore, Gregorio Magno, il papa che avrebbe voluto tornare a vivere in monastero. Il secondo volume uscirà nel 2006.

Salvatore Pricoco ha insegnato storia del Cristianesimo antico all'Università di Catania. Ha curato edizioni critiche di testi cristiani antichi; ha studiato la cultura gallo-romana del V e VI secolo, il primo monachesimo occidentale, l'agiografia latina e bizantina. Per la Fondazione Lorenzo Valla ha curato *La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri* (1995) e, insieme a Manlio Simonetti, *La preghiera dei cristiani* (2000).
Manlio Simonetti ha insegnato storia del Cristianesimo all'Università «La Sapienza» di Roma. Si occupa di storia del Cristianesimo antico e di storia dell'esegesi; ha studiato particolarmente l'Arianesimo, la Gnosi, Origene, l'agiografia. Per la Fondazione Valla ha curato *La vita di Mosè* di Gregorio di Nissa (1984), i primi due volumi del *Cristo* (1990[3] e 1986), il *Commento ai Salmi* (1988) e *L'istruzione cristiana* (1994) di sant'Agostino, i *Testi gnostici in lingua greca e latina* (1993), le *Omelie sul Cantico dei cantici* di Origene (1998). Per l'edizione delle *Confessioni* agostiniane ha curato il testo critico e gli apparati scritturistici, e ha scritto il commento al tredicesimo libro (1997).

In sopracoperta:
San Benedetto doma la ferocia del re barbaro Totila
miniatura del codice Vaticano latino 1202,
f. 44 *recto* (secolo XI)
Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana

GREGORIO MAGNO

STORIE DI SANTI E DI DIAVOLI

(Dialoghi)

Volume I
(Libri I-II)

Introduzione e commento
a cura di Salvatore Pricoco

Testo critico e traduzione
a cura di Manlio Simonetti

FONDAZIONE LORENZO VALLA
ARNOLDO MONDADORI EDITORE

INDICE

IX Introduzione
LXXXI Abbreviazioni bibliografiche

TESTO E TRADUZIONE

3 *Conspectus siglorum*
7 Libro primo
105 Libro secondo

COMMENTO

222 *Libro primo*
297 *Libro secondo*

379 Appendice

INTRODUZIONE

1. *L'autore*

Gregorio, primo dei sedici pontefici di questo nome, nacque a Roma da una famiglia di rango senatorio e di cospicua ricchezza, che annoverava tra le sue file papi, prelati e religiose di vita santa. Di alcuni di essi – come il papa Felice III (483-492), definito *atauus meus*, e le tre zie *sacrae uirgines* – Gregorio fa cenno nei suoi scritti (*Hom. Eu.* 38, 15; *Dial.* IV 17); di altri – come il padre Gordiano, la madre Silvia, il papa Agapito (535-536), lontano ascendente – danno notizie non certissime le biografie altomedievali[1]. Mentre i tredici anni del pontificato ci sono noti, grazie soprattutto alle oltre ottocento lettere del *Registrum Epistularum*, poco sappiamo della precedente esistenza di Gregorio, pochissimo del periodo anteriore al 573, quando rivestì la prima, importante carica pubblica. La data di nascita, dedotta dalle vicende della carriera, è collocata intorno al 540; quella della morte, il 12 marzo 604, è resa certa dalla concordanza delle fonti.

Non abbiamo notizia delle scuole frequentate da Gregorio e della sua formazione intellettuale se non dagli elogi di maniera di Gregorio di Tours, che lo dice «così bene istruito nella grammatica, nella dialettica e nella retorica da non essere reputato secondo a nessuno nella città di Roma» (*Historia Francorum* X 1), e di

[1] La più antica è la notizia del *Liber Pontificalis*, nel quale, dall'inizio del VI secolo, alla morte di ciascun pontefice veniva inserita una breve vita. Anteriore al 710 è la *Vita* composta da un anonimo monaco di Whitby; della fine dell'VIII secolo è la *Vita* scritta da Paolo Diacono (circa 799); tra l'873 e l'876 fu redatta la *Vita* di Giovanni Diacono, la più ampia e accurata. Per un rapido ma rigoroso profilo biografico ved. Gillet 1986 e Boesch Gajano 2000.

Giovanni Diacono, che gli attribuisce una compiuta educazione filosofica (*Vita Gregorii* I 1). In realtà, non sappiamo quanto nella Roma disastrata dalla guerra goto-bizantina resistessero le istituzioni scolastiche né sappiamo se e fino a che punto avesse avuto realmente luogo la ripresa sollecitata dalle misure della *Pragmatica sanctio* (la costituzione imperiale emanata nel 534). Dagli scritti del papa, redatti in un latino non classico, ma attento alle norme della grammatica e della sintassi, emergono con evidenza l'uso sapiente della retorica e del *cursus*, la conoscenza della letteratura patristica latina, primo fra tutti Agostino, ma anche, e ampiamente, Ambrogio, Gerolamo, Cassiano. Le indagini degli studiosi vi hanno rilevato la presenza di voci classiche, di Cicerone, Virgilio, Seneca, Giovenale, e nozioni non superficiali di scienze naturali, aritmetica, musica e diritto.

È dubbio se a Roma avesse ricevuto insegnamenti di lingua greca. «Noi né conosciamo il greco né abbiamo mai scritto un'opera in greco», scrive Gregorio nel luglio del 601, in una lettera al vescovo di Tessalonica, Eusebio, respingendo la paternità di alcune prediche in greco, circolate sotto il suo nome (*Ep.* XI 55). Ma è difficile credere che, dopo gli anni trascorsi a Costantinopoli e i continui contatti con la cultura orientale, con la chiesa, l'amministrazione e la corte di Bisanzio, ignorasse del tutto quella lingua. Si può pensare, piuttosto, a una conoscenza non piena, che gli consentisse, se non di scrivere e dibattere, di leggere e capire il greco, e anche – come lasciano intendere le varie occasioni nelle quali va ribadendo di essere *Graecae linguae nescius* (*Ep.* VII 29; I 28; III 63; X 21) – a un atteggiamento di carattere politico e diplomatico, volto a sottolineare il diritto del papa a essere interpellato e a esprimersi nella lingua della chiesa di Roma[1]. In questo senso, come un'opzione di politica culturale e religiosa, va interpretato il rifiuto, anche questo più volte formulato, della cultura

[1] Contrariamente a questa opinione prevalente fra gli studiosi e in particolare alle conclusioni di Petersen 1984, che rintraccia negli scritti di Gregorio la conoscenza di opere non tradotte in latino di Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa, da ultimo Bartelink 1995 concede a Gregorio non più che una «conoscenza elementare» del greco, assolutamente insufficiente sia a capire scritti dottrinali che a formulare interpretazioni etimologiche o raffrontare varianti testuali della Bibbia.

profana, dell'esercizio retorico, delle «regole di Donato». Sarebbe intollerabile costringere sotto di esse – scriveva Gregorio nella lettera, forse del luglio 595, con la quale dedicava al vescovo di Siviglia, Leandro, i *Moralia* – le parole dell'oracolo divino, cioè assoggettare alla retorica l'esposizione della Scrittura (*Ep. ad Leandrum* 5)[1]. E alcuni anni dopo, nel giugno 601, rimproverava duramente a Desiderio, vescovo di Vienne, di fare opera di *gramaticus* e recitare così «le lodi di Giove» e altre blasfeme nefandezze (*Ep.* XI 34). Ma non si trattava di una condanna della retorica né di un preconcetto anticlassicismo: era la constatazione che l'imperialismo culturale di Roma volgeva al termine; che era necessario abbandonare l'elitarismo della parola e dello stile; che al sacerdote cristiano non doveva essere consentito predicare altra scienza se non quella fondata sulla parola di Dio.

Non sappiamo quando Gregorio intraprese la carriera civile. Nel 573 lo troviamo *praefectus urbi*, una carica prestigiosa, privata di alcune competenze rispetto al passato, ma anche arricchita di nuove prerogative, se in quella veste ebbe a sottoscrivere la dichiarazione con la quale il vescovo di Milano, Lorenzo, condannava l'editto giustinianeo detto dei Tre Capitoli e lo scisma istriano che ne era derivato e si riconciliava con Roma. Ma l'impegno civile non durò a lungo. Poco tempo dopo, Gregorio lasciava la toga intessuta di seta e di gemme rilucenti, che era solito indossare – scrive Gregorio di Tours (*Historia Francorum* X 1) – quando attraversava la città, per le povere vesti del monaco. Alla morte del padre, entrato in possesso di una grande fortuna, trasformò in un monastero dedicato a sant'Andrea il palazzo avito al *cliuus Scauri*, sul Celio, e vi si ritrasse a vita monastica. Ma, ancora una volta, non per lungo tempo. Fatto diacono da Benedetto I (574-579) o da Pelagio II (579-590), qualche anno dopo, sicuramente prima del 582, fu inviato a Costantinopoli, come rappresentante del pontefice presso l'imperatore. Qui andò componendo, dapprima in forma di esposizione orale offerta ai monaci che lo ave-

[1] Holtz 1986 ha mostrato che la celebre frase della lettera a Leandro è un richiamo polemicamente ironico ad alcuni passi delle *Institutiones* di Cassiodoro e alle raccomandazioni fatte al monaco copista di trascrivere la Scrittura avendo nelle mani l'*Ars Donati*.

vano raggiunto da Roma, la sua opera più impegnativa, il commento al libro di Giobbe, al quale continuò a lavorare a più riprese per molti anni.

Il periodo costantinopolitano, anche se Gregorio lo ricorderà avvolgendolo nel rimpianto della perduta pace monastica, fu denso di esperienze politiche e diplomatiche, di incontri, di durature amicizie annodate con gli ambienti ecclesiastici e la stessa corte imperiale, di importanti dibattiti teologici. Esso si concluse prima del dicembre 587, quando Gregorio ritornò a Roma, probabilmente richiamato da Pelagio, che intendeva avvalersi della sua collaborazione. Rientrato nella comunità di sant'Andrea, ne fu definitivamente tratto fuori nel febbraio 590, chiamato dal popolo romano – così racconta Gregorio di Tours – a succedere a Pelagio, vittima della peste che imperversava nella regione.

Gregorio ascendeva al seggio romano in un'Italia devastata dalle invasioni, dalle guerre, dalla povertà e dalle carestie, dalle epidemie ricorrenti. Debole nel fisico e afflitto da continui e numerosi malanni, questo «contemplativo in un mondo in tempesta» (Markus 1997, p. 3) affrontò con indomita tenacia e strenua forza d'animo le gravi e spesso tragiche incombenze impostegli dal suo ufficio. Le emergenze più drammatiche furono causate dalla pressione longobarda, che fin dall'inizio del suo pontificato Gregorio aveva visto farsi sempre più soffocante. Negli anni 592 e 593 Roma si trovò esposta alla minaccia prima del duca di Spoleto, Ariulfo, poi del re Agilulfo; negli anni seguenti brevi intervalli di pace si alternarono con più lunghi periodi di ostilità. Come avrebbe scritto a pochi mesi dalla morte all'imperatore Foca, Gregorio non poteva fare degli anni della sua vita altro racconto se non quello di una interminabile oppressione: *cotidianis gladiis et... Langobardorum incursionibus ecce iam per triginta et quinque annorum longitudinem premimur*, «ecco, già da trentacinque anni, ogni giorno siamo oppressi dalle spade e dalle incursioni dei Longobardi» (*Ep.* XIII 39, del luglio 603). Il papa si trovò a dover farsi carico delle necessità di Roma e di altre città strette dalla morsa longobarda, dell'approvvigionamento, della sanità e anche dei problemi militari. Non era la prima volta che un vescovo si trovasse impegnato nella tutela, anche armata, della propria città. Era accaduto, più di un secolo prima, a Sidonio Apollinare, vescovo di Clermont-Ferrand, di fronte all'occupazione visigotica di Eurico e a Severino nel Norico. Ma

ora il disfacimento delle antiche strutture politiche e civili e il disimpegno di Bisanzio nella difesa dell'Italia attribuivano al papa, l'unico nella penisola in grado di mobilitare risorse finanziarie e di organizzare un'azione comune, responsabilità di vertice sia nell'organizzazione militare che nella rappresentanza politica. Gregorio assunse le une e le altre con angosciata consapevolezza non meno che con lucida determinazione.

Pari fu il suo impegno nel riorganizzare sistematicamente l'apparato amministrativo, chiamato a trovare le risorse per le sempre più numerose iniziative ecclesiastiche di assistenza ai bisognosi, ai monaci, al clero, e a sovrintendere alle vaste e innumerevoli proprietà terriere della chiesa, dislocate in Italia e fuori, nella Sicilia, nella Campania, nel Bruzzio e nell'Apulia, nelle Gallie, nel Nord-Africa. Giovanni Diacono paragonava Gregorio, per la sua sollecita gestione patrimoniale, ad Argo dalla vista acutissima, *Argus luminosissimus* (*Vita* II 55); i moderni parleranno di una vera e propria riforma agraria. Non di tutte le regioni abbiamo dettagli sicuri, ma dall'epistolario – in particolare dalle lettere dedicate alle vicende siciliane – emergono con evidenza gli orientamenti generali ai quali Gregorio informò la sua politica amministrativa. Preferì affidarsi a chierici anziché a laici e venne creando un personale specializzato, i *defensores* e, a un livello inferiore, i *notarii*, ai quali affidava la conduzione degli affari e le più varie missioni. Volle che i coloni fossero trattati con equità e intervenne contro le esazioni vessatorie e i soprusi perpetrati ai loro danni, non solo per carità cristiana e senso di giustizia, ma anche per avvedutezza amministrativa e per la consapevolezza che la loro tutela era anche tutela della produzione e della corretta funzione patrimoniale.

L'altro grande versante nel quale si esercitò l'azione di Gregorio fu quello pastorale. È significativo che fra i primi adempimenti, subito dopo l'elezione al pontificato, figuri la stesura di un trattato di pratica pastorale, la *Regula pastoralis*, che, riprendendo in modo sistematico i precetti sparsi nei *Moralia*, insegnava al pastore cristiano – il vescovo e il prete – come accudire al suo gregge, con la predicazione, l'azione, l'esempio. Gregorio risolveva nel concreto dell'azione pastorale il conflitto vivamente avvertito – per sé stesso e per il suo clero – fra vita contemplativa e vita attiva, legate nel pastore da indissolubile reciprocità, quella vagheggiata come un momento più alto e conclusivo nell'itinerario ascendente verso la per-

fezione cristiana, questa sentita come un impegno non meno meritevole, con il quale il contemplativo, esercitando in piena umiltà il suo ministero, fa partecipi anche gli altri dei doni ricevuti. Muovendo da questo altissimo senso della missione sacerdotale, Gregorio pretese dal suo clero severità di costumi, ne curò la formazione, perseguì le deviazioni e gli abusi. Ebbe vivissimo anche il senso dell'impegno missionario, rivolto a consolidare il cristianesimo dove esso era già presente, come nelle Gallie o nella Spagna visigotica, convertitasi dall'arianesimo al cattolicesimo con Ermenegildo e Reccaredo, e culminato nell'evangelizzazione degli Angli, presso i quali nel 596 inviò il priore del suo monastero sul Celio, Agostino. Negli ultimi anni coltivò progetti anche nei confronti dei Longobardi, confidando nell'aiuto della regina Teodolinda[1]. A pochi mesi dalla morte, nel dicembre del 603, ancora stremato da un episodio violentissimo di gotta, Gregorio si dirà consolato dalla lettera ricevuta dalla regina, che gli annunciava la nascita del figlio Adalowaldo e il suo battesimo secondo il rito cattolico (*Ep.* XIV 12).

Pur fra le calamità della guerra, le avversità della natura e le afflizioni della cattiva salute, nei tredici anni del pontificato Gregorio attese alla redazione di numerosi e ponderosi scritti. Dopo i trentacinque libri della *Expositio in Iob*, alla quale continuò a lavorare per anni, e la *Regula pastoralis*, composta *in episcopatus exordio* (*Ep.* V 53), tenne a Roma, fra il 590 e il 592, durante la messa delle domeniche e delle festività, quaranta *Homiliae in Euangelia*, alcune trascritte dagli stenografi, tutte poi riviste per la pubblicazione. Fra il 593 e il 594 commentò il profeta Ezechiele in ventidue omelie, raccolte in due libri e pronunciate davanti a un uditorio in maggioranza monastico (*Homiliae in Hiezechielem*), riviste otto anni più tardi. Allo stesso periodo appartengono i *Dialogi*, in quattro libri. Assai incerta è la data di composizione dell'*Expositio in Canticum Canticorum* e dell'*Expositio in librum primum Regum*. La prima ci è pervenuta incompleta e, forse, rimaneggiata; della seconda è stata messa in questione, anche re-

[1] Resta controversa la valutazione dell'atteggiamento di Gregorio nei confronti del mondo barbarico e, in particolare, di un suo autentico interesse missionario verso i Longobardi. Anche nei suoi rapporti con la regina Teodolinda ci si chiede quanto pesassero il calcolo politico e quanto la partecipazione pastorale. Cfr. Azzara 1991, pp. 3-9.

centemente e autorevolmente, l'autenticità[1]. A tutto il periodo del pontificato appartengono i quattordici libri del *Registrum Epistularum*, costituito da oltre ottocento lettere, che offrono una testimonianza di eccezionale importanza sull'attività del pontefice e la sua epoca.

Le opere scritte, che formano un complesso quasi monumentale, la straordinaria progettualità amministrativa, la lungimiranza dell'azione politica, l'eccezionale spirito di sacrificio con cui fece fronte alle tragedie del suo tempo hanno assicurato a Gregorio, unico fra i pontefici romani dopo Leone, il riconoscimento della grandezza anche nel nome. La storiografia moderna ha confermato il giudizio della tradizione. Dopo una lunga stagione di studi volti soprattutto a ricostruire il disegno *événémentiel* e incentrati sul *Registrum*, fonte generosissima di notizie, oggi le indagini più alacri sono indirizzate a ricostruire la personalità intellettuale di Gregorio, a ridefinire il ruolo del suo pensiero e dei suoi scritti nella cultura dei secoli successivi. In queste problematiche hanno una presenza importante anche i *Dialoghi*, l'opera di Gregorio da sempre più discussa e di più difficile interpretazione.

2. Dialoghi: *genesi e struttura*

I *Dialoghi* sono un'opera in quattro libri, di lunghezza diversa, e narrano di fatti miracolosi, compiuti per lo più da santi italiani sotto il regno del goto Totila e durante l'invasione dei Longobardi. Del primo libro sono protagonisti dodici santi, del terzo oltre una trentina. Il secondo è interamente dedicato a san Benedetto da Norcia. Il quarto ha un carattere del tutto diverso, poiché gli innumerevoli prodigi che vi sono narrati non tendono più, come nei libri precedenti, a celebrare i *uiri Dei*, ma sono legati da un filo dottrinale continuo e servono a mostrare la sorte delle anime nell'aldilà.

[1] Da A. de Vogüé, che, dopo avere respinto con durezza i dubbi avanzati da F. Clark, in studi successivi (per la prima volta in «Revue Bénédictine» CVI 1996, pp. 319-31), ha ritrattato del tutto il suo giudizio e si è pronunciato convintamente per l'atetesi dell'*In 1 Regum*, attribuito al monaco Pietro di Cava, poi abate di Venosa, fiorito alla metà del XIII secolo.

In una lettera del luglio 593 Gregorio scrive al vescovo di Siracusa, Massimiano, che era stato superiore del monastero di sant'Andrea sul Celio e con il quale aveva condiviso anni di vita monastica, di avere ricevuto pressanti richieste per raccontare l'operato miracoloso dei santi italiani. Si ricorda di racconti fattigli da Massimiano sull'abate Nonnoso e su Anastasio di Subpentoma e gli chiede di comunicargli per lettera, se non gli accadrà di farlo di persona, tutto ciò di cui si sovverrà a tale proposito (*Ep.* III 50). Massimiano è ricordato più volte, come ancora vivente, nei *Dialoghi* (I 7, 1; III 36, 1; IV 33, 1); è già morto nel novembre 594, come apprendiamo da un'altra lettera di Gregorio (*Ep.* V 20). Se non si nega credito (come si è fatto) alla lettera a Massimiano, fra queste due date – luglio 593, quando Gregorio cerca di procurarsi il materiale per la sua raccolta agiografica, e novembre 594, quando il vescovo di Siracusa non è più in vita – si pone la redazione dei *Dialoghi*. In questi, inoltre, si colgono riferimenti a personaggi e vicende che rimandano alle stesse date.

L'opera – si dice nella lettera a Massimiano – è stata sollecitata dai «fratelli», cioè dai preti e monaci che vivono nella cerchia del papa. Uno di essi può essere stato il diacono Pietro, che Gregorio ha introdotto nei *Dialoghi* come suo interlocutore e che nel *Prologo* chiede al pontefice di raccontare, interrompendo senza rimorsi gli studi scritturistici, l'operato dei santi e ne fornisce la motivazione: l'esposizione dei miracoli non è meno edificante dell'illustrazione biblica, gli esempi possono infiammare d'amore per la patria celeste più che la dottrina (I *Prol.* 7-9).

Accanto alla finalità dichiarata dall'autore gli studiosi hanno cercato modelli e principî ispiratori che avessero più concretamente e distesamente operato nella composizione dei *Dialoghi*, ne avessero suggerito la struttura, la scelta e la distribuzione della materia, la forma letteraria. Non pochi inclinano a giudicarli, non una raccolta eterogenea di storie alle quali faccia da elemento ordinatore una debole cornice dialogica, ma un'opera resa unitaria da una costante coerenza interna e da un disegno complessivo, annunciato nel proemio e perseguito consapevolmente lungo tutta la trattazione. Attraverso la narrazione dei diversi episodi, disposti in un complesso unitario nel quale essi svolgono la funzione di *exempla*, Gregorio – si è affermato – reinterpreta il suo scontro con il *saeculum*, compone il dissidio fra l'impegno episco-

pale e il rimpianto della passata esperienza monastica, rivaluta la sua missione pontificia[1]. O – come è stato detto con diversa formulazione – i *Dialoghi* sarebbero la storia di un'anima, della caduta dell'anima contemplativa nella molteplicità e nell'esteriorità e del suo ritrovarsi nella contemplazione dell'aldilà, dall'amarezza del *Prologo* all'esaltazione, nei capitoli finali (IV 61-2), del sacrificio eucaristico, nel quale si riassume lo schema dogmatico della caduta e della redenzione, la storia di Adamo e dei suoi figli, cacciati dal paradiso e poi riscattati da Cristo, e anche la storia personale di Gregorio, tratto fuori dal chiostro, coinvolto nelle tempeste del secolo e alla fine pacificato nella celebrazione del sacro mistero, nella quale ritrova le gioie spirituali di una volta[2]. Un modello continuamente operante in essi è stato indicato nella *Historia Philothea* di Teodoreto di Cirro, alla quale i *Dialoghi* sembrano avvicinarsi sia per il disegno complessivo – non una serie di *Vitae*, secondo il modello agiografico tradizionale, ma la celebrazione di «uomini di Dio», i cui *gesta* prodigiosi compongono una rinnovata aretalogia, quasi un nuovo vangelo – sia per l'affinità di temi, spunti narrativi, profili di personaggi, modelli biblici[3]. Ancora più pressante è stata giudicata l'affinità con l'opera di Sulpicio Severo, che alla fine del IV secolo nella *Vita Martini* e nei *Dialogi* aveva celebrato il santo vescovo di Tours e altri santi monaci e taumaturghi. Allo stesso modo Gregorio avrebbe composto un trittico, ponendovi al centro, nel libro secondo, Benedetto, e ai lati, nei libri primo e terzo, una folla di figure minori, e completando il disegno con un quarto libro, del tutto differente[4].

Ma anche ammettendo che alla composizione dei *Dialoghi* abbiano presieduto sicure consapevolezze progettuali ed efficaci principî ordinatori, le disomogeneità che si colgono nell'opera – nella struttura esteriore, negli argomenti, nei mutati interessi dai quali appare mosso l'autore – inducono a ritenere che essa sia stata redatta non in un unico blocco e in un'unica stagione, ma in più tempi, con mutamenti sostanziali del disegno definitivo ri-

[1] Cfr. Vitale Brovarone 1975, pp. 183-5.
[2] Cfr. de Vogüé 1986.
[3] Cfr. Cracco 1977, p. 193 sgg.
[4] Cfr. de Vogüé, *SCh* 251, pp. 113-9; de Vogüé 1999, pp. 11-4.

spetto a quello iniziale. Una tale supposizione trova, anzitutto, sostegno nel costume proprio di Gregorio, che non licenziò mai d'acchito un suo scritto, ma ritornò sempre sulle sue cose, le rivide, le controllò ripetutamente, le modificò. In secondo luogo, è ammissibile che le richieste rivoltegli perché scrivesse *de miraculis patrum* fossero cominciate anche prima di quando Gregorio ne dà notizia a Massimiano, nel luglio 593, e che egli avesse iniziato a scriverne da qualche tempo. Le testimonianze a cui abbiamo alluso sopra, se spingono a collocare l'opera nel suo complesso nel 593-594, non escludono che alcune parti possano essere state redatte fuori da quei termini. Nel primo libro l'unico dato cronologico utile è l'accenno a Massimiano vescovo, che fissa il *terminus post quem* del cap. 7 al più tardi nell'autunno del 591 (quando Massimiano era già vescovo: cfr. *Ep.* II 5, dell'ottobre 591). Nel terzo e nel quarto i riferimenti cronologici sono più frequenti. Gli accenni all'inondazione del Tevere nel 589 (III 19, 2), alla peste che imperversò a Roma nel 590 (IV 19, 2; 27, 6; 37, 7), alla presenza nell'urbe del vescovo Venanzio di Luna (IV 9, 1; 55, 1), alla morte del vescovo Redento (III 38, 1), al vescovo Massimiano ancora vivente (III 38, 1)[1] impegnano alcuni capitoli, ma altri potrebbero essere stati composti in altre date. Quel che è certo è che ben prima del luglio 593 Gregorio ha fatto le sue prime prove di scrittura agiografica con i tredici racconti che leggiamo nelle *Omelie sui Vangeli*, poi riprodotti in gran parte nei *Dialoghi*[2]. Non solo: per essi le *Omelie*, predicate agli inizi del pontificato, sembrano costituire come l'incunabolo, il nucleo germinale della futura raccolta agiografica. Più volte vi è enunciata quella convinzione che poi, come abbiamo ricordato sopra, verrà posta, nel proemio dei *Dialoghi*, per bocca di Pietro, all'origine dell'opera, cioè che l'esempio dei padri è più efficace dell'esposizione dottrinale. E con forza viene ribadito il principio che presiede – come ripetutamente verrà dichiarato – alla selezione degli episodi, cioè la credibilità testimoniale delle loro fonti[3]. Dei tredici raccon-

[1] Cfr. de Vogüé, *SCh* 251, pp. 25-7.
[2] Cfr. *Dial.* IV 15 = *Hom. Eu.* 15, 5; 16 = 40, 11; 17 = 38, 15; 20 = 35, 8; 28 = 36, 13; 40, 2-5 = 38, 16; 40, 6-9 = 12, 7; 58 = 37, 9; 59, 1 = 37, 8.
[3] Cfr. *Hom. Eu.* 39, 10 *Ad amorem Dei et proximi plerunque corda audientium plus exempla quam uerba excitant*; «Spesso sono gli esempi più che le parole a spingere

ti, nove – quelli riguardanti prodigi avvenuti al momento della morte e il trapasso delle anime nell'aldilà – sono riprodotti quasi testualmente nel quarto libro dei *Dialoghi*. Degli altri quattro, uno, sull'esperienza visionaria del monaco Vittorino (*Hom. Eu.* 34, 18), ha offerto uno spunto (anche con notevoli consonanze formali) per il celebre episodio della visione notturna di Benedetto (ved. II 35 e le note *ad loc.*), gli altri tre sono stati omessi. Se consideriamo che questi ultimi raccontano tutti e tre prodigi di carattere non escatologico[1], è evidente che l'autore ha operato una scelta di contenuto fra i tredici racconti delle *Omelie*, e se riteniamo che in essi sia da vedere, come è stato supposto, il nucleo originario dei *Dialoghi*, è ammissibile che i nove trascelti siano stati collocati nel quarto libro in un secondo momento, quando Gregorio maturò il disegno di concludere l'opera con un ampio quadro di carattere escatologico.

A un progetto in continua evoluzione, che si sia venuto modificando in tempi diversi e sotto la spinta di ragioni e considerazioni sopravvenute, induce a credere soprattutto il confronto fra i quattro libri. Nel succedersi di libro a libro i *Dialoghi* si presentano al lettore come un'opera in progressivo accrescimento sia quantitativo sia qualitativo, cioè sia quanto all'estensione dei singoli libri sia quanto alla materia che vi viene trattata. A prima vista balza agli occhi l'aspetto quantitativo: infatti il progressivo dilatarsi dell'estensione dei singoli libri, per cui il secondo è più esteso del primo, il terzo del secondo, il quarto del terzo col risultato che il quarto libro è quasi il doppio del primo, rappresenta

il cuore di chi ascolta all'amore di Dio e del prossimo»; 38, 15 *Nonnumquam mentes audientium plus exempla fidelium quam docentium uerba conuertunt*; «Talvolta gli esempi dei fedeli convertono la mente di chi ascolta più che le parole dei maestri». In questa stessa pagina è ribadito il concetto che gli esempi sono tanto più efficaci quanto più sono vicini nel tempo e garantiti da testimoni oculari: *quod corda uestra tanto formidolosius audiant, quanto eis hoc de propinquo sonat. Neque enim res longe ante gesta dicimus, sed eas de quibus testes exsistunt, eisque interfuisse se referunt, memoramus*; «I vostri cuori ascoltino questo racconto con maggior timore perché a essi arriva da vicino. Non vi racconto fatti avvenuti molto tempo fa, ma fatti di cui esistono testimoni e ai quali essi dicono di avere preso parte direttamente».

[1] Cfr. *Hom. Eu.* 23, 2; 32, 8; 39, 10 (su episodi di carità prestata a ignoti pellegrini e subito accompagnata da visioni celesti).

un'evidente anomalia nell'ambito degli scritti gregoriani in più libri[1]. Se poi si osserva un po' più attentamente, si avverte come, a mano a mano che l'opera procede, anche la scelta del materiale da trattare si allarghi, nel senso che, rispetto a quella iniziale, col procedere di libro in libro essa diventa più varia, si dilata più liberamente nello spazio e nel tempo e muove da un accresciuto ventaglio di interessi. Ma quanto più si approfondisce questa pista di ricerca, tanto più diventa difficile ammettere che la composizione dei *Dialoghi* sia stata portata avanti da Gregorio sulla base di un precostituito disegno unitario e globale, comprendente tutti e quattro i libri così come ora li leggiamo. Al contrario, si è portati a ritenere che egli abbia proceduto per successivi allargamenti *in itinere* rispetto al progetto originario e che, constatato il successo della sua opera, che negli ambienti monastici a lui più vicini sicuramente era conosciuta a mano a mano che veniva dettata, abbia progressivamente ampliato il progetto originario e rimaneggiato il già scritto, fino a fargli raggiungere le dimensioni e la forma attuali. Non è facile dare compiuta dimostrazione di questa ipotesi, che si colloca in perfetta antitesi nei confronti della generalizzata convinzione che l'attuale struttura dei *Dialoghi* risponda a un disegno originario ben preciso. Non è facile, come non lo è mai quando si tratta di far luce sulla genesi e il graduale sviluppo di un'opera che oggi conosciamo soltanto nella sua forma definitiva, senza dati di provenienza esterna che ci possano in qualche modo illuminare circa il suo progressivo *fieri*. Presentiamo comunque i rilievi di carattere interno in base ai quali essa è maturata.

Verso la fine del prologo del primo libro Pietro lamenta di non conoscere, in Italia, le *uirtutes*[2] di nessun *bonus uir*, e addirittura dubita che ce ne siano stati. La risposta di Gregorio che, se

[1] I quattro libri sono rispettivamente di 57, 63, 93, 96 pagine nell'edizione critica di U. Moricca; 54, 61, 90, 94 in quella di de Vogüé. Anche nei *Moralia* si avvertono divergenze, a volte significative, da libro a libro, ma nel senso che, con varia alternanza, ora uno è più breve ora più lungo. Invece da questo punto di vista il carattere specifico dei *Dialoghi* è la dilatazione regolarmente progressiva nel passaggio da un libro all'altro. In questo senso l'opera mi pare che rappresenti un *unicum* nel complesso degli scritti gregoriani.

[2] Qui e altrove *uirtus* al plurale sta a significare un'azione prodigiosa, in sostanza un miracolo, più o meno come *signum*.

egli volesse raccontare quelle *uirtutes*, terminerebbe prima il giorno che il suo dire, precisa l'argomento da svolgere nella giornata, cioè il racconto delle *uirtutes* di quelli che per comodità definiamo santi italiani (I *Prol.* 7-8). I dodici capitoli che compongono il primo libro aderiscono strettamente a questo programma, e la materia che in essi viene trattata è racchiusa in limiti ben circoscritti di spazio e di tempo. Infatti, con la sola eccezione dei capp. 5 e 6, che ci portano fino ad Ancona, i personaggi di cui Gregorio si occupa sono stati attivi in località relativamente vicine a Roma, più o meno l'attuale Lazio e poco più. Quanto al tempo, dove è possibile precisare, si tratta di personaggi che avevano operato, più o meno, nella prima metà del VI secolo, cioè non molti decenni prima degli anni Novanta[1]. Nell'ordine di idee che andiamo svolgendo, va osservato come la sentenza di Gregorio, che precede di poco la fine del primo libro, cioè che l'apprezzamento di una vita va fatto in base più alla bontà delle opere che all'ostentazione dei miracoli (I 12, 4), si presenta bene adatta come originaria conclusione del libro[2], al fine di mettere in guardia il lettore sulla sopravvalutazione di questi eventi straordinari rispetto alla santità che si mette in opera nella *routine* ordinaria della vita quotidiana. Vorremmo ancora aggiungere che due delle storie raccontate in questo primo libro hanno per oggetto eventi miracolosi riguardanti l'annuncio di una prossima morte (I 8, 3) e la resurrezione di un morto (I 12, 2). Ma le storie di genere mortuario sono state concentrate da Gregorio nel quarto libro, dove esse sono predominanti, così che qui, nel libro primo, sembrano un po' fuori posto. Se ne potrebbe dedurre che, quando Gregorio attendeva alla dettatura del primo libro, non avesse ancora preordinato di trattare a parte l'argomento tanatologico dedicandogli il libro quarto.

Il secondo libro, completamente dedicato a raccontare e magnificare i *gesta* di san Benedetto, presenta ben poco di significativo ai fini del nostro discorso: osserviamo comunque che le coordinate spazio-temporali restano invariate rispetto a quelle che

[1] Per dettagli si rinvia alle note di commento.

[2] Nella forma attuale segue, com'è ovvio, una parte conclusiva che connette questo libro col seguente e che, secondo la nostra ipotesi, dovrebbe essere stata aggiunta in un secondo tempo.

caratterizzano il libro primo. Il dato più interessante si ricava dal capitolo finale (II 38), nel quale si narra di una demente che guarisce dopo aver riposato nella grotta sublacense che era stata abitata a lungo da Benedetto. Il miracolo è specificato come recente (II 38, 1 *nuper*): era stato quindi operato da Benedetto dopo la sua morte, e Pietro coglie l'occasione per accennare a miracoli realizzati dalle reliquie dei santi (II 38, 2). Si tratta di una novità, perché in precedenza tutti i miracoli ricordati nel primo libro e tutti quelli di Benedetto raccontati nei capitoli precedenti del libro secondo erano stati operati in vita, nessuno dopo la morte.

Col libro terzo l'ambientazione dei *Dialoghi* si allarga nello spazio, nel tempo e anche nella tipologia del racconto. Ma la caratteristica che, a nostro avviso, merita di essere rilevata è la sequenza dei primi tredici capitoli, tutti dedicati a celebrare la santità di vescovi, tra cui due papi. Questo aspetto gerarchico della santità va apprezzato soprattutto a confronto col primo libro: qui infatti, a fronte di ben otto monaci, contiamo soltanto tre vescovi e un presbitero; e l'ambientazione del secondo libro, incentrata su Benedetto, è totalmente monastica. Considereremo perciò tutt'altro che casuale la sequenza di tredici vescovi che dà inizio al libro terzo; la spiegazione più naturale di questa difformità è che Gregorio, procedendo nella dettatura del suo racconto, abbia avvertito a un certo punto l'inopportunità, per non dire il pericolo, derivante dal presentare la santità quasi come un monopolio dei monaci, e abbia provveduto *in itinere* ad aggiustare la mira del racconto facendo ampio spazio alla santità della chiesa gerarchica, il cui rapporto con la chiesa monastica, inevitabilmente concorrenziale, era spesso in tensione. Il libro terzo si apre col racconto di una storia che ha come protagonista Paolino di Nola, tanto edificante quanto completamente inventata. A noi qui essa interessa in quanto Paolino era stato attivo tra la fine del IV e gli anni iniziali del V secolo, cioè in età molto anteriore rispetto a quella, in complesso omogenea, che era stata dei protagonisti dei primi due libri. Gregorio ha sottolineato questa estensione temporale del racconto, rilevando, proprio all'inizio del libro, di essersi fino allora occupato dei *uicini patres*, cioè vicini a lui in senso cronologico, e di voler passare, anche se brevemente, ai tempi precedenti (III *Prol. ad priora nunc redeo*). Inoltre, rispetto a tutti i fatti raccontati in precedenza, l'azione compiuta da Paolino mostra ben

poco di miracoloso, soltanto la profezia sulla morte del re (III 1, 5), che è un dato poco più che marginale del racconto, incentrato sulla generosità del vescovo che si riduce volontariamente in schiavitù per liberare un prigioniero. Gregorio rileva anche questo carattere peculiare dell'operato di Paolino, osservando che la sua *uirtus* era stata *intima* a confronto dei *miracula exteriora*, ai quali si affretta, comunque, a ritornare (III 1, 10). Non pare arbitrario concludere, a questo proposito, che difficilmente Gregorio poteva avere in mente la storia di Paolino quando manifestava l'iniziale intenzione di raccontare *signa atque uirtutes* dei santi italiani (I *Prol.* 7). Paolino aveva compiuto la sua buona azione in Africa e di nascita non era italiano: ma era stato attivo soprattutto in Italia e vescovo di una città italiana, così che, pur se cronologicamente anteriore, quanto allo spazio rientrava nei limiti che Gregorio aveva assegnato inizialmente al suo racconto. Questi limiti nel primo libro ci sono apparsi piuttosto ristretti, perché attinenti a un'area geografica non lontana da Roma. Invece col libro terzo i limiti si allargano in Italia, estendendosi sia nell'Italia settentrionale (Milano Piacenza Verona) sia nell'Italia meridionale (Canosa, la Marsica)[1], e soprattutto sconfinano fuori d'Italia con gli episodi dei vescovi mutilati dai Vandali (III 32) e del principe visigoto Ermenegildo fatto uccidere dal padre Leovigildo (III 31), che ci portano in Africa e in Spagna. Anche la tipologia del racconto diventa più varia. Episodi come quelli dei contadini massacrati dai Longobardi perché persistevano nella fede cattolica (III 27; 28) magnificano il coraggio dei martiri, ma non presentano nulla di effettivamente miracoloso. E, di converso, gli episodi del vescovo ariano diventato cieco e dell'incidente verificatosi durante la riconsacrazione della chiesa degli ariani (III 29; 30) sono presentati come eventi soprannaturali, ma non a beneficio di uno specifico santo. Aggiungiamo ancora il cap. 34, in cui Gregorio spiega quanti e quali siano i generi della compunzione. La trattazione fa seguito a esplicita richiesta di Pietro (III 33, 10) ed è occasionata dalla definizione che Gregorio aveva dato di Eleuterio: *uir tantae simplicitatis et conpunctionis* (III 33, 1). È ovvio che non c'era alcun motivo cogente perché Gregorio si diffondesse ampia-

[1] Cfr. III 4; 10; 19; 5; 16.

mente su questo argomento, ed egli l'ha fatto soltanto perché esso, anche se oggi per noi peregrino, allora aveva preciso significato in contesto di dottrina spirituale. Già precedentemente Gregorio aveva proposto qualche apertura di carattere dottrinale: p. es., in I 8, 6 aveva trattato della predestinazione, ma in termini molto succinti. Qui invece ci troviamo di fronte a un argomento d'ordine spirituale che è fatto oggetto di un intero capitolo, preludio – sembra – alle tante trattazioni dottrinali del libro quarto, ma certamente una novità rispetto al precedente svolgimento dell'opera, tanto più che il tema trattato, in quanto interessa la vita spirituale in generale, niente ha a che vedere con i *signa* e le *uirtutes* che Gregorio aveva assegnato come argomento del suo racconto nel già tante volte citato I *Prol.* 7. In complesso, perciò, col libro terzo siamo ben lontani dal ristretto orizzonte agiografico del libro primo. Vorremmo ancora aggiungere che, analogamente a quanto abbiamo rilevato riguardo alla chiusa del primo libro, anche quella del terzo, col suo accorato richiamo ai guasti provocati dai Longobardi e alla prossima fine del mondo, un tema maggiore della spiritualità gregoriana, si prestava bene come conclusione dell'intera opera.

Il libro quarto dei *Dialoghi* costituisce una seria pietra d'inciampo per tutte le proposte d'individuare nello scritto gregoriano una struttura organicamente preordinata. Pur prescindendo dalle proporzioni del libro, l'argomento che vi è trattato, quello della sopravvivenza dell'anima dopo la morte del corpo con la problematica che vi è connessa e con larghissima esemplificazione riguardante il trapasso di personaggi sia buoni sia cattivi, solo molto alla larga e in maniera non poco surrettizia si collega all'argomento saldamente unitario dei tre libri precedenti. Del resto, anche il collegamento con la trattazione precedente è del tutto estrinseco e in sostanza immotivato. Infatti, dopo aver lamentato i tanti mali che opprimono il mondo attuale, Gregorio osserva che avrebbe molto altro da dire riguardo ai *facta electorum*, ma smette di parlarne perché si affretta *ad alia*. Quali siano questi *alia* non viene esplicitamente specificato, perché Pietro interrompe il pontefice e introduce *ex abrupto* una nuova questione: molti fedeli cristiani dubitano che l'anima possa sopravvivere alla morte del corpo, e invita Gregorio a darne spiegazione; questi risponde trattarsi di *opus laboriosum*, al quale comunque egli cercherà di far

fronte *hoc quarto uolumine* (III 38, 5). Mentre i collegamenti tra i libri primo e secondo e tra il secondo e il terzo, quali oggi li leggiamo – secondo noi elaborati in un secondo tempo – appaiono in sostanza pertinenti, per questo ultimo Gregorio ha rinunciato a cercare una connessione interna e si è limitato a un collegamento del tutto esteriore e convenzionale, così che anche da questo punto di vista il libro quarto si presenta come qualcosa di aggiunto al corpo omogeneo dei primi tre. In effetti i primi sette capitoli del libro quarto trattano *in extenso* la problematica connessa con la sopravvivenza dell'anima alla morte del corpo, nella quale il riferimento del cap. 4 ai passi epicureizzanti dell'*Ecclesiaste* permette al nostro autore di trattare una tematica tradizionalmente intrigante in rapporto ai dettami della morale sia giudaica sia cristiana. L'impressione netta che si ricava da questa lettura è che qui Gregorio, oltre e più che indirizzarsi ai destinatari monastici dei primi tre libri dei *Dialoghi*, abbia inteso far fronte a questioni e difficoltà provenienti da quegli ambienti socialmente elevati, e perciò più colti, della società romana ai quali egli apparteneva per nascita e che continuava a frequentare. In effetti il livello concettuale di questa prima parte del quarto libro, pur tutt'altro che eccelso, ci appare nettamente superiore a quello volutamente dimesso dei primi tre libri. Col cap. 9, che racconta il trapasso dell'anima di Germano, vescovo di Capua, si torna a quel livello, e tutta la parte che segue, con gli edificanti racconti delle morti di personaggi sia buoni sia anche cattivi e il larghissimo spazio concesso alla componente miracolistica, ci riporta parzialmente all'atmosfera dei primi tre libri: ora però i racconti miracolosi sono introdotti non col fine primario di illustrare la memoria di qualche santo, ma per esemplificare quanto era stato esposto da Gregorio a inizio di libro in linea di teoria. Anche in questa seconda e ben più vasta parte del libro egli continua a sviluppare la componente didascalica già rilevante, introducendo nuovi argomenti pertinenti al tema escatologico: funzione del fuoco purgatorio (IV 41), collocazione dell'inferno (IV 44), eternità delle pene (IV 46), valore intercessorio dell'offerta eucaristica (IV 57; 59) e altro ancora. Insomma, il libro quarto dei *Dialoghi* dal punto di vista concettuale, e di conseguenza anche strutturale, ha ben poco in comune con i primi tre. La nostra ipotesi è che, dopo aver composto i primi tre libri con la graduale espansione che abbiamo detto sopra, o forse

anche quando questa composizione non era ancora ultimata, di fronte al successo che l'opera incontrava Gregorio abbia progettato di aggiungere il quarto libro. Anche se – come abbiamo già notato – non gli sfuggiva la discontinuità dell'argomento trattato in questo libro rispetto alla tematica proposta nei tre precedenti, egli non ha voluto perdere una buona occasione per addottrinare destinatari per altro verso non facilmente accostabili, su argomenti di carattere escatologico in merito ai quali egli desiderava fare chiarezza, al fine di accreditare a livello di vita spirituale, mediante il richiamo alle punizioni infernali, alla loro gravità ed eternità, quella che è stata definita la pastorale del terrore.

3. *La forma dialogica. Il ruolo del diacono Pietro*

I *Dialoghi* sono l'unica opera di Gregorio in forma dialogica. La nascente letteratura cristiana aveva fatto uso frequente del dialogo, in particolare con gli apologisti, ai quali consentiva di affidare a personaggi diversi l'esposizione degli opposti punti di vista. Nel campo dell'agiografia, invece, le esperienze dialogiche erano state poche. Sull'esempio orientale le *Vitae* latine avevano seguito l'assetto narrativo e la struttura della biografia antica. Solo nella prima letteratura monastica, nei decenni a cavallo tra IV e V secolo, troviamo il dialogo applicato alla materia agiografica: nei *Dialogi* di Sulpicio Severo, e nelle *Conlationes* di Cassiano. Gregorio conosce le une e gli altri. Ma mentre quei due autori avevano affidato all'interlocutore il ruolo del narratore, in Gregorio invece l'autore è l'io narrante e all'interlocutore è riservato un compito secondario.

Per questa via, in una certa misura il dialogo si è tradotto in un recupero autobiografico. L'autore interviene in prima persona, sceglie, ricorda, esprime giudizi, valutazioni, punti di vista. Si mostra direttamente interessato alle vicende che racconta e nel contempo si fa garante della loro veridicità. La scelta di Gregorio non è dettata né dal desiderio di inserire sé stesso nel racconto storico, fino quasi a diventarne parte[1], né dall'avere considerato il dialogo

[1] Cfr. Penco 1986, pp. 331-2.

un genere più facile, «popolare», meglio adatto a un pubblico di basso livello culturale, come spesso è stato detto. Gregorio non destinò i suoi *Dialoghi* a un pubblico particolare, diverso da quello al quale fu solito indirizzare i suoi scritti. Come abbiamo ricordato sopra, scrivendo a Massimiano egli precisa che i suoi racconti gli sono chiesti dai fratelli della sua *familia*, dai monaci e chierici che vivono nella sua cerchia, non dissimili, dunque, da quelli ai quali negli anni di Costantinopoli aveva esposto, commentando Giobbe, le sue riflessioni più alte e le sue più complesse interpretazioni della Scrittura. Ancora meno è lecito pensare a un espediente letterario, volto a movimentare e alleggerire il susseguirsi ripetitivo dei racconti.

Le ragioni della scelta sono altre. Gregorio narra per insegnare. È nella natura stessa del componimento agiografico celebrare l'operato del santo perché il lettore ne sia edificato, perché dall'esempio presentatogli tragga ammaestramento e stimolo alla pratica virtuosa. Dalla vita esemplare di un uomo santissimo – scriveva Sulpicio Severo accingendosi a narrare di Martino di Tours – *ad ueram sapientiam et caelestem militiam diuinamque uirtutem legentes incitabuntur*, «i lettori saranno spronati alla vera sapienza, alla milizia celeste e alla virtù divina» (*Vita Martini* 1, 6). Già nella prima biografia cristiana latina, quella di Cipriano scritta da Ponzio, si rivendica alle opere e ai meriti del santo il privilegio di essere consegnati alle lettere per offrire un esempio, *ut exemplum sui digeratur* (Ponzio, *Vita Cypriani* 1, 1). Ma in Gregorio non c'è soltanto la generica istanza di offrire vicende esemplari. Forse quanto in nessun altro degli agiografi che lo hanno preceduto e con lo stesso assillo degli altri suoi scritti, nei quali l'esegesi è costruita sempre con questi fini, è costante in lui la preoccupazione di chiarire il significato specifico – dottrinale, morale, religioso – di ciascuna vicenda narrata, di utilizzare ciascuna di esse per insegnare precise verità della fede cristiana. Il miracolo non è raccontato solo per illustrare la *uirtus* dei santi che lo operano e glorificare la potenza di Dio nel cui nome e per la cui grazia essi hanno operato, ma anche per costruire una complessiva pedagogia religiosa, della quale i vari accadimenti prodigiosi segnano momenti e aspetti diversi, non isolati e slegati, ma tra di loro connessi. Essi si susseguono perciò con una grande varietà tipologica e dipendono da un'operazione selettiva. Non è soltanto

in obbedienza a un *topos* agiografico che Gregorio dichiara insistentemente di volere riferire solo qualche episodio, dei molti di cui è a conoscenza (I 2, 1; 3, 1; III 8, 1; 16, 1), ma anche per dare spazio alla selezione[1].

Gregorio ha scelto il dialogo perché ha trovato in esso lo strumento che meglio gli consentiva di alternare al racconto la sua illustrazione, di accompagnarlo con la riflessione dottrinale e morale, di intrecciare *narratio* ed *expositio*. Rispondendo alle domande che egli stesso ha proposto, sciogliendo i dubbi che ha creduto potessero sorgere dalle sue spiegazioni, risolvendo le obiezioni che ha previsto, egli organizza il suo complessivo discorso pastorale. Lo scambio di battute con l'interlocutore non è fitto né continuo. Tuttavia Gregorio non trascura mai troppo a lungo la situazione dialogica, ma tiene sempre presente di avere un ascoltatore diretto, lo apostrofa e ne sollecita l'attenzione (*perpende, Petre*; *perpende quaeso*; *cognosce igitur*), lo chiama a fare la sua parte in un colloquio che non è mai disputa, ma svolgimento didattico, e tuttavia necessario per proporre i quesiti e scioglierli con le opportune risposte.

L'interlocutore del papa – il diacono Pietro – è un personaggio storico, legato a Gregorio da antica consuetudine e da lui incaricato di uffici importanti (ved. I *Prol.* 2 e la nota a I *Prol.* 8). Nei *Dialoghi* egli appare chiamato a rappresentare il sentire comune, la mentalità propria del gregge dei fedeli dal quale arrivano al pastore gli interrogativi da risolvere e i dubbi da sciogliere, ma sicuramente non è una sbiadita controfigura di comodo. Non è, come pure si è detto, né un giovane (Gregorio lo dice suo compagno dall'età giovanile) soverchiato dalla personalità e dall'autorità del protagonista né un ingenuo. Spesso si limita ad assentire, anche con formule ripetitive, a dirsi stupito dei racconti che ha ascoltato o ammirato della spiegazione che Gregorio ne ha data, ma altre volte pone quesiti importanti, su questioni nevralgiche della dottrina cristiana. Tocca a lui, proprio nella pagina programmatica del proemio, proclamare l'esemplarità del miracolo, che disvela quelle verità e quelle virtù che la Scrittura insegna co-

[1] Sono fondamentali, a questo riguardo, le analisi e le conclusioni di Boesch Gajano 1979a e 1979b.

me acquistare e custodire (I *Prol.* 9), e poi, ripetutamente nel corso dell'opera, sollecitare la spiegazione morale e religiosa del prodigio. E tocca a lui, abbastanza frequentemente, formulare obiezioni critiche e proporsi, se non come il porta-parola del fronte degli scettici e degli increduli (anacronisticamente intinto dell'agnosticismo e del relativismo moderni), come il fedele che vuole essere rassicurato, con fermezza e chiarezza, sui dubbi che lo assillano e non nasconde le sue difficoltà di fronte a temi di fede e di dottrina. Alla fine del primo libro si confesserà convinto dalla prima serie di miracoli raccontati da Gregorio, ma le perplessità sulla taumaturgia contemporanea prospettate nel proemio (par. 7) non scompariranno (cfr. I 12, 4: «Ma per quale motivo uomini di tal genere non si trovano più?»; III 34, 6: «Sarebbe bello vedere se si deve credere che ora esistono al mondo uomini siffatti»). Più ancora mostrerà esitazioni e resistenze sui grandi temi dell'escatologia. «La mente rifugge dal credere che esista ciò che essa non può vedere con gli occhi del corpo», commenterà a proposito dell'immortalità dell'anima (IV 5, 5). E definirà «ridicolo» credere alla *domus laterculis aureis* edificata nei luoghi ameni dell'aldilà (IV 37, 15), «inspiegabile» la condanna a morte dell'anima (IV 47, 3)[1]. Come è stato giustamente osservato, i suoi dubbi non sono un ornato insignificante dei *Dialoghi*, ma un segno dei problemi sentiti nella società e anche dentro la chiesa (della cui cultura e delle cui problematiche il diacono Pietro può ben essere considerato un rappresentante)[2]. Gregorio chiude il terzo libro annunciando il tema che tratterà nel quarto, la sopravvivenza dell'anima, perché è stato sollecitato dal suo interlocutore, al quale risulta che «molti, i quali pure fanno parte della santa chiesa, dubitano che l'anima continui a vivere dopo la morte del corpo» (III 38, 5). Portatore di dubbi capitali, Pietro è nel contempo il tenace richiedente degli *exempla* che li dissiperanno. Li chiede per esserne edificato, per saziare la sua fame di storie esemplari, per sostenere, di concerto con le spiegazioni razionali, la sua fede[3]. Sono le sue domande e le sue osservazioni a fare

[1] Cfr. Van Uytfanghe 1986, pp. 317-21.
[2] Cfr. Cremascoli 1989b, p. 178.
[3] Cfr. *Dial.* I 2, 8; 12, 6; III 38, 5.

avanzare il dibattito, a realizzare il passaggio dalla narrazione della vicenda miracolosa alla spiegazione del suo significato spirituale, dal miracolo come fatto esteriore alle realtà interiori di cui esso è segno[1].

4. *Il miracolo*

La parte maggiore dei *Dialoghi* è dedicata al racconto dei miracoli, che si susseguono ininterrottamente e con ricca varietà: operativi, cognitivi, diabolici, operati sulle persone, sulle cose, sulla natura. La loro analisi e la loro classificazione sono tra gli esercizi più frequentati dagli studiosi dell'opera gregoriana. Se guardiamo alla funzione che Gregorio mostra di assegnare ai miracoli, al loro rapporto con i temi morali e religiosi affrontati nei *Dialoghi* e con le finalità complessive dell'opera, i circa duecento episodi raccontati si possono distinguere in due grandi classi, ulteriormente sezionabili in sottoclassi. Alla prima classe appartengono i miracoli pratici o materiali, nei quali lo stato ordinario delle cose o il normale corso degli eventi viene modificato con funzione protettiva oppure punitiva. Miracoli protettivi sono i casi di resurrezione, guarigione, di liberazione da pericoli naturali o minacce degli uomini, l'esorcismo e la vittoria sul demonio. Sono punitivi i casi nei quali la morte, la malattia, le forze della natura colpiscono i colpevoli. La seconda classe accoglie i miracoli esornativi o spirituali, che non agiscono sul mondo esterno o non vogliono modificarlo per uno scopo pratico, ma sono dimostrativi di virtù interiori o segnano in modo particolare, con suoni, luci, profumi, momenti o personaggi straordinari (p. es. il momento della morte) o, infine, sono episodi di profezie, predizioni a distanza, visioni[2].

Altrettanto funzionali sono altre griglie tipologiche, più strettamente legate agli argomenti o agli operatori, ai destinatari, agli strumenti adoperati, spalmate in più gruppi e sottogruppi[3], ma,

[1] Cfr. Dagens 1977a, p. 230.
[2] Cfr. Boesch Gajano 1979a, pp. 10-9.
[3] Si vedano, p. es., le tabelle nell'edizione di de Vogüé (*SCh* 265, *Table analytique. 1. Miracles*, pp. 352-9) e in *GMO* IV (*Indice analitico-tematico. 1. Miracoli*, pp. 465-9).

quali che siano i criteri prescelti, è evidente che, come abbiamo rilevato sopra, la varietà tipologica dei miracoli non è casuale, bensì obbedisce a una consapevole selezione. Nel primo libro prevalgono i miracoli pratici e, in particolare, quelli protettivi, attribuiti a santi che, più spesso che negli altri libri, operano nel contado, a contatto con gente umile e semplice; così anche nel terzo, ma con una maggiore presenza dei miracoli spirituali, frequentemente scelti per caratterizzare grandi ecclesiastici, papi e vescovi; nel quarto i primi sono quasi scomparsi a favore dei secondi. Il secondo libro, in cui i racconti si concentrano sull'unica figura di Benedetto, ha una sua più autonoma configurazione. Anche se dopo i primi capitoli lo schema biografico tradizionale è dissolto e la santità di Benedetto è subito e definitivamente «perfetta», il libro resta pur sempre il ritratto di una personalità *in progress*. Dopo le prime prove, attraverso le quali conferma le sue virtù di asceta e di taumaturgo, il santo va rivelando poteri via via più grandi a un pubblico via via più vasto. La successione e la graduazione dei miracoli accompagnano e segnano il crescente prestigio carismatico dell'uomo di Dio, la cui figura si colloca sempre più apertamente sulla scia dei profeti e degli apostoli, accostata ai grandi personaggi biblici, a Mosè, Davide, Elia, Eliseo, all'apostolo Pietro.

In nessun punto dei *Dialoghi* Gregorio elabora una definizione teorica del miracolo. Né molto aiuta il lessico utilizzato, sia per il notevole margine di fluttuabilità semantica dei termini, sia per la sua sostanziale esiguità. Escluse parole come *ostentum*, *portentum*, *prodigium*, che potevano suonare colluse con la tradizione religiosa e la mantica pagane, i vocaboli ricorrenti sono il sostantivo *miraculum* e i plurali *signa* e *uirtutes*, accompagnati da verbi tutti semanticamente neutri, come *facere*, *exhibere*, *ostendere*[1]. E proprio nella relazione tra questi termini – *miraculum*, *uirtus*, *exemplum* – sta il significato del progetto gregoriano, di quella pedagogia del miracolo che da Gregorio è fondata su due punti: sulla immancabile riduzione dei *miracula* in *exempla* e sulla reiterata asserzione che il merito dell'uomo santo è nella virtù delle sue opere, non nell'ostentazione dei segni taumaturgici. Il primo punto emerge con-

[1] Cfr. Boglioni 1974; 1982, pp. 200-2.

tinuamente, dalla pagina proemiale, nella quale – come abbiamo ricordato sopra – Pietro rivendica l'esemplarità delle vicende meravigliose degli uomini di Dio, che possono accendere l'amore per la patria celeste più che gli insegnamenti, al resto dell'opera, lungo la quale Gregorio indica ripetutamente che i suoi racconti assicurano *utilitas animae*, *instructio*, *refectio*, *aedificatio*. Il miracolo è, sì, manifestazione di meriti e poteri individuali dell'uomo di Dio, ma è anche e soprattutto realtà pubblica e sociale, richiama alla fede, converte gli increduli, concorre all'edificazione della chiesa. Ancora più diffusamente innervato nella trama dei *Dialoghi* è il secondo punto. La santità non si identifica col miracolo né si risolve in esso: *probatio sanctitatis non est signa facere*, «la prova della santità non sta nel compiere prodigi», ma nell'amare Dio e il prossimo più di sé stessi: così Gregorio ammonisce nei *Moralia* (XX 17). Con un'analoga riflessione del diacono Pietro si conclude il primo libro dei *Dialoghi*: «Si deve ricercare il modo di vita, non i miracoli», *uita et non signa quaerenda sunt* (I 12, 6). La grandezza vera è quella dell'animo, è la virtù, gli atti di umiltà e di pazienza valgono più di ogni miracolo, la *uirtus operum* è superiore alla *ostensio signorum*[1].

Il primato accordato con insistenza alla *uirtus* rispetto al *signum* costituisce una svalutazione della taumaturgia e riecheggia la tradizionale diffidenza nei confronti del miracolo. Si avverte in Gregorio l'eco delle riserve nutrite dal suo discreto, ma costante maestro, Agostino. Il grande vescovo di Ippona si era prima detto convinto che l'età dei miracoli, necessari per condurre le genti alla verità dei vangeli, si fosse conclusa ai tempi degli apostoli. Poi, di fronte al dilagante entusiasmo per le reliquie e i loro clamorosi ritrovamenti, aveva rivisto la sua posizione, ma non aveva mai rinunciato a spiritualizzare il concetto di miracolo e a dichiarare i miracoli spirituali e invisibili superiori a quelli materiali e visibili, le guarigioni dell'anima a quelle del corpo, la conversione del peccatore al risanamento del cieco che riacquista la vista o del sordo che ritorna a udire. Lo stesso atteggiamento e le medesime argomentazioni si trovano più volte negli scritti di Gregorio. Egli celebra il miracolo continuo della provvidenza, presente nel risveglio

[1] Cfr. de Vogüé, *SCh* 251, pp. 86-90; Boglioni 1982, pp. 202-7.

stagionale della natura, nel seme che germoglia, nell'uomo che nasce, e l'incessante operare della chiesa, che «ogni giorno fa spiritualmente quello che allora faceva fisicamente per mezzo degli apostoli»[1]. Tuttavia, per quanto Gregorio deprezzi l'esteriore rispetto all'interiore, il prodigio rispetto al merito virtuoso, il miracolo resta per lui non solo lo strumento che mostra alle genti la virtù del santo, ma l'evento teofanico per eccellenza, quello che disvela la realtà nascosta e attesta in essa la presenza di Dio. Né esso appartiene al passato. I miracoli raccontati da Gregorio si riferiscono ai suoi tempi o a tempi vicini. È in riferimento alla società dei suoi tempi che il loro valore morale è incommensurabile, il loro ruolo pedagogico insuperabile.

Perciò la posizione di Gregorio è ben distante dalla ripulsa «illuministica» di ambienti come quello di Lérins e di molta tradizione occidentale, restii allo pneumatismo folklorico e alla taumaturgia mirabolante delle costruzioni agiografiche orientali. Scorrono nei *Dialoghi* prodigi di tutti i tipi, anche dei più ingenui o dei più incredibili, eventi clamorosi o accadimenti quasi insignificanti, episodi di grande rilievo storico o piccoli fatti quotidiani, fenomeni spettacolari o appena percepiti. Resurrezioni, risanamenti di ciechi, lebbrosi, paralitici, incendi domati e acque deviate, voci dall'aldilà, luci e profumi soprannaturali, solenni predizioni e sfolgoranti visioni, ma anche piccole e persino meschine rivalse, raggiri portati alla luce, futili menzogne impietosamente svelate, ladruncoli puniti, furberie, vanità, mancanze anche veniali messe alla gogna e castigate. In alcuni episodi è presente il diavolo. La sua è un'azione costante che pervade tutta la realtà, che si dispiega in un ampio registro di funzioni: istiga al peccato e alla trasgressione della norma, insidia la mente, mette in pericolo il corpo non meno che l'anima. Ma la sua irruzione nella trama del racconto e la forza della sua immagine sono complessivamente più sbiadite di quanto accade in altre *Vite* celebri, per esempio in quella di Antonio. L'antico nemico – così lo chiama più volte l'autore – non è mai rappresentato come l'antagonista cosmico di Dio

[1] Cfr. *Hom. Eu.* 4, 3; 26, 12; 29, 4; *Mor.* XXVII 36. Ampia documentazione in Boglioni 1974. Cfr. anche Van Uytfanghe 1981, pp. 211-3; Cracco Ruggini 1981, pp. 171-8; Mc Cready 1989, in particolare pp. 65-110.

nella storia della salvezza. Lo stesso Benedetto, dopo l'aspra battaglia contro la tentazione della carne descritta all'inizio del secondo libro (cap. 2), non ingaggia più strenui duelli con il diavolo e ne ha ragione con facilità, il più delle volte con la preghiera, sempre rapida e di immediata efficacia apotropaica, talvolta anche banalmente, percuotendo con il bastone (II 4, 3) o con uno schiaffo (II 30, 1) il monaco tentato. Il vocabolario e le metafore della *militia spiritualis*, l'uno e le altre centrali, da Paolo in poi, nell'antica letteratura cristiana e pressoché immancabili in quella monastica, sono molto modeste. Anche la fenomenologia della possessione, che in taluni scrittori medievali assume forme di terribile violenza o di allucinante drammaturgia, è modesta. L'aspetto più pittoresco con il quale il diavolo si presenta è quello del piccolo negro (II 4, 2), lo stesso con il quale nella *Vita Antonii* e nella *Historia monachorum* è rappresentato il demone della lussuria e dell'orgoglio. Questa presenza di basso profilo certamente non serve a drammatizzare il racconto, che sotto questo aspetto resta assai più povero di altri scritti agiografici o delle psicomachie proprie delle *Visiones* altomedievali.

Operatore abituale, più raramente beneficiario, del miracolo è il santo, l'«uomo di Dio». Come spiega Gregorio a Pietro in una lunga risposta che costituisce la più diffusa riflessione sul ruolo e le procedure del taumaturgo (II 30, 3), questi può operare il miracolo *ex oratione*, cioè dopo avere innalzato la sua preghiera a Dio per chiederne l'intervento, oppure *ex potestate*, cioè se solo lo vuole, in virtù di un potere concessogli per i suoi meriti. Non sempre la distinzione è applicabile con sicurezza, ma appare chiaro che, se la volontà divina resta sempre all'origine di ogni accadimento, il *uir Dei* dispone nei *Dialoghi* di un margine di autonomia operativa molto ampio, più di altri eroi della precedente agiografia, più, per esempio, di Antonio, che opera guarigioni miracolose solo «pregando e pronunciando il nome di Cristo» (Atanasio, *Vita Antonii* 84, 1). Le tecniche messe in opera non sono molte né particolarmente stravaganti, come accade di trovarne nella letteratura agiografica più fantasiosa. I gesti rituali sono quelli più consueti, come il raccoglimento nella preghiera, il segno della croce, l'imposizione delle mani, le mani levate al cielo, l'inginocchiamento, la prostrazione, al pari dei materiali usati, l'acqua, il vino, l'olio, la polvere dell'altare. Le reliquie sono solo di contatto, co-

me la tunica di Eutizio (III 15, 18), o la dalmatica del diacono Pascasio (IV 42, 2), o quella, sorprendente, della quale si serve Libertino per richiamare in vita un bambino, cioè la scarpa (*gallicula*) appartenuta all'abate Onorato (I 2, 6). Anche i corpi dei santi e dei martiri «risplendono di miracoli quotidiani», *cotidianis miraculis coruscant*. «Uomini vivi che sono malati vanno ai corpi morti dei santi e sono risanati, vengono spergiuri e sono tormentati dai demoni, vengono indemoniati e sono liberati, vengono lebbrosi e sono mondati, sono portate persone morte e resuscitano»: così insegna Gregorio a Pietro discutendo dell'immortalità dell'anima (IV 6, 1). Ma il papa fa riferimento alle tombe dei santi, non alle particole dei corpi smembrati. Egli fu avverso alla pratica orientale di dissotterrare o spostare i resti dei santi, difese l'inviolabilità dei sepolcri e l'intangibilità dei corpi, si oppose al commercio da secoli dilagante delle reliquie. Nella lettera inviata nel 594 a Costantina, moglie dell'imperatore Maurizio (*Ep.* IV 30), che aveva chiesto che fossero mandati a Costantinopoli il capo o altra parte del corpo di san Paolo, Gregorio dichiara inviolabili le tombe dei santi e difende la legittimità del costume romano di venerare come oggetti miracolosi i *brandea*, cioè i panni posti in una teca vicino ai sacratissimi corpi: una posizione sostanzialmente coerente con quella dei *Dialoghi*[1].

Come suole accadere nelle composizioni agiografiche, nello scritto gregoriano le coordinate spazio-temporali dell'episodio miracoloso non sono né sempre né esplicitamente indicate. Complessivamente, come si è accennato sopra, Gregorio racconta miracoli recenti, dei quali egli stesso ha memoria o testimonianze dirette. Alcuni di essi coinvolgono fatti storici o personaggi noti e si lasciano collocare meglio, per esempio nel caso dei riferimenti ai Goti e ai Longobardi, ai loro *duces*, a personalità ecclesiastiche: ne parleremo in seguito, quando accenneremo alla realtà storica e sociale che i *Dialoghi* fanno intravedere.

Più frequenti e precise sono le indicazioni spaziali, con una netta predominanza che costituisce anch'essa uno dei caratteri distintivi delle opere agiografiche. Il quadro geografico generale è quello dell'Italia centrale, più concentrato nei primi due libri, me-

[1] Cfr. Mc Culloh 1976; Consolino 1991.

no nel terzo, dove (ved. sopra, p. XXV e nota 1) alcuni episodi si svolgono in città dell'Italia settentrionale, come Piacenza e Verona (III 10; 19), o meridionale, come Canosa (III 5), alcuni fuori d'Italia, in Africa (III 1: Paolino da Nola) e in Grecia (III 2; 3; 4: papa Giovanni; papa Agapito; Dazio, vescovo di Milano). Si tratta di una geografia «esterna», nella quale la localizzazione resta estrinseca ed episodica rispetto al racconto. Altre volte, invece, il dato spaziale assume funzione narrativa e valenza religiosa. Il paesaggio, allora, non fa da sfondo, ma concorre a delineare la figura del santo e la sua vicenda. Il caso più evidente è quello di Benedetto, del cui itinerario spirituale si fa strumento l'itinerario geografico, da Roma corruttrice e perciò presto abbandonata a Affile, alla ricerca di luoghi solitari, a Subiaco, infine a Montecassino. L'osmosi fra il santo e l'ambiente è qui duplice, perché se lo spazio ha concorso a forgiare la santità di Benedetto, ne viene a sua volta plasmato: Montecassino, prima luogo pagano e diabolico, diventa luogo cristiano e monastico[1]. Una palese funzione simbolica rivestono il mare e il suo rapporto con lo spazio terrestre in episodi come quello di Massimiano e della tempesta che lo coglie al ritorno da Costantinopoli (III 36), o di Cerbonio, del quale una nave trasporta le spoglie procedendo senza alcun danno nel mare tempestoso fra due muraglie di pioggia (III 11). La Sicilia, assente come teatro di vicende miracolose, in alcuni capitoli del quarto libro figura con una straordinaria evidenza escatologica, spazio sacro nel quale si toccano terra e cielo, natura e sopranatura: nel cratere dell'Etna è stato gettato il crudele Teoderico e le bocche del vulcano si allargano, per accogliere sempre più dannati, con l'approssimarsi della fine del mondo (IV 10; 31; 36; 59). Ma anche gli ambienti più angusti e celati, all'interno dello spazio complessivo, quelli nei quali si svolgono episodi di modesto rilievo, testimoniano quanto spesso il contesto spaziale nel quale si colloca l'evento prodigioso non sia neutro ed esterno ad esso, ma, al contrario, collabori a definirlo e qualificarlo. Tali sono non solo la tomba o la chiesa o il monastero, anch'esso, come la chiesa, spazio organizzato e specificamente deputato a funzioni sacre, a volte miracolosamente salvato dalla minaccia di macigni incombenti (I

[1] Cfr. Boesch Gajano 1988, p. 218.

1, 4), o sul quale piovono dall'alto voci soprannaturali (I 8, 2), o nel quale il santo si scontra col diavolo (II 4, 2; 9; 11), ma anche, più modestamente, per esempio l'orto del convento, che i ladri non possono impunemente violare (I 3; III 14, 6) o dove la monacella incautamente ingorda viene invasa dal diavolo e liberata dal santo (I 4, 7), o che il vescovo Bonifacio di Ferento libera miracolosamente dai bruchi che lo avevano infestato (I 9, 15). Anche questa dimensione spaziale della santità contribuisce a caratterizzare la novità della proposta agiografica di Gregorio, con la sua specifica geografia «italiana», diversa dai deserti delle *Vite* orientali ma anche dai paesaggi della Gallia di Sulpicio Severo o di Cassiano, con la Sicilia, Ustica, l'isola d'Elba, con i suoi monasteri sospesi sui costoni dei colli, con Roma, la città del pontefice, che dal primo al quarto libro, da simbolo negativo (la città delle trame contro Equizio: cfr. I 4, 11), diventa sempre più «luogo spiritualmente privilegiato»[1].

5. *La realtà storica. I personaggi. I testimoni*

L'Italia dei *Dialoghi* è l'Italia dei barbari, Goti e Longobardi. Delle altre popolazioni germaniche operanti nel territorio italiano vengono ricordati i Franchi per un rapido episodio di razzia (I 2, 4). Nel terzo libro, derogando per un momento dal progetto di narrare soltanto di miracoli italiani e «al fine di mostrare l'abominio dell'eresia ariana» (III 30, 8), Gregorio accenna ai Visigoti di Spagna, passati dall'arianesimo al cattolicesimo attraverso una fosca tragedia dinastica (III 31), e ai Vandali, feroci persecutori in Africa di vescovi cattolici (III 32). Goti e Longobardi compaiono subito, fin dalle prime pagine, quando un drappello di cavalieri goti e una schiera di razziatori longobardi sperimentano il potere di grandi taumaturghi come Libertino, priore di Fondi (I 2, 2-3), e l'abate Equizio (I 4, 21). I Longobardi non si incontreranno più nel primo libro; nel secondo, dedicato a Benedetto e ai suoi tempi, figureranno in una delle profezie del santo, ritorneranno più frequentemente nel terzo, meno nel quarto. I Goti sono presenti

[1] Cfr. Boesch Gajano 1988, p. 217.

nei primi tre libri, non sempre come protagonisti di episodi di violenza. A due di essi, in viaggio verso Ravenna, il vescovo Bonifacio di Ferento fa dono di una fiasca miracolosa, dalla quale i due bevono in continuazione senza che il vino si esaurisca fino al ritorno (I 9, 14). Un Goto viene accolto da Benedetto nel monastero e lavora a dissodare l'orto (II 6). Protagonista di atti efferati è il re Totila, il personaggio politico più presente nei *Dialoghi*, persecutore crudelissimo e insieme capace di atterrita e profonda reverenza di fronte al *uir Dei* e alle sue taumaturgie (ved. II 14 e 15 e le note *ad locc.*). Per quanto perfidi e crudeli, i Goti, non esclusi Totila e il brutale Zalla, ardente di inumana crudeltà contro gli ecclesiastici cattolici (II 31), finiscono con l'essere coinvolti, pentiti e sottomessi, in quella realtà religiosa che avevano prima schernito o combattuto[1].

I Longobardi compaiono in numerosi racconti, raffigurati sempre come responsabili di violenze e stragi, soldati o predoni senza freni né sentimenti di umanità, belluini e furiosi, *saeuientes*. Questo feroce *cliché* resta invariato dal primo all'ultimo libro, frutto di un'avversione nella quale confluiscono la paura per un nemico sempre alle porte, la ripulsa etnico-culturale, il rifiuto della diversità religiosa. A questa avversione Gregorio non sembra avere mai abdicato, se ancora pochi mesi prima della morte scrivendo all'imperatore Foca lamenta l'interminabile oppressione dei barbari e si appella a Dio perché estingua i crudeli nemici (*Ep.* XIII 39; ved. sopra, p. XIV). Diversamente dai Goti, i Longobardi non mostrano mai cedimenti di fronte alla santità, alla virtù eroica del santo o alla sua mirabile potenza. Il miracolo li punisce, non li converte[2]. Solo in uno dei sette episodi che li riguardano esso piega la folla longobarda e non si verifica in risposta a un atto di violenza (III 37); negli altri segue a profanazioni, uccisioni, furti.

Il dramma dell'occupazione fu vissuto da Gregorio come incombenza politico-diplomatica quando, nel 584, fu mandato dal papa Pelagio II a Costantinopoli quale suo rappresentante e incaricato di sollecitare l'intervento imperiale[3], come esperienza per-

[1] Cfr. Boesch Gajano 1979b, p. 400 sg.
[2] Ampia esemplificazione in Boesch Gajano 1979b, p. 401 sg.
[3] Cfr. Pelagio II, *ep.*, *MGH ep.* 2, *App.* II.

sonale negli anni del pontificato e, in particolare, quando Roma fu minacciata più direttamente. Esso emerge dai *Dialoghi* in tutta la sua estensione di tempo e di spazio, terribile flagello di lunghi anni e di più regioni. La strage di contadini, uccisi per essersi rifiutati di mangiare carni immolate agli idoli, risale a «quasi quindici anni prima» (III 27); «della medesima epoca» è il sacrificio dei prigionieri mandati a morte per non avere accettato di adorare una testa di capra (III 28, 1); l'eremita Mena, al quale un Longobardo tentò di rubare l'alveare, «è morto da una decina d'anni» (III 26, 1); l'episodio del vescovo ariano accecato è raccontato da un testimone che ha lasciato da più di quattro anni il territorio longobardo (III 29, 1). Ad anni precedenti, durante le incursioni operate nell'Italia centrale, fra il 571 e il 574, sembrano risalire la profanazione della tomba di Equizio (I 4, 21), l'incendio della chiesa di san Lorenzo a Norcia (III 37, 4), l'impiccagione di due monaci dell'abate Valenzione (IV 22), l'uccisione dell'abate Sorano (IV 23); a qualche anno dopo, intorno al 577, la distruzione di Montecassino (II 17) e di Aquino (III 8, 2). Teatro di questa generale devastazione è l'Italia, dove i Longobardi sono venuti per distruggere tutto (III 11, 4), gli episodi narrati svariano da Montecassino a Norcia, a Roma, da Spoleto al Sannio, alla toscana Populonia (III 11, 4-5). La rappresentazione più drammatica è nell'episodio di Redento, che legge l'invasione longobarda come l'evento con il quale «il mondo non annuncia ma manifesta con tutta evidenza la sua fine». Preceduta da spaventosi segnali celesti, «la crudele gente dei Longobardi, uscita dalla sua terra, ha infierito sul nostro collo... Le città sono state messe a sacco, le fortezze abbattute, le chiese incendiate, distrutti i monasteri sia maschili che femminili» (III 38, 2-3). Sono gli stessi accenti e le stesse immagini a cui Gregorio fa ricorso anche in altre pagine, quando vuole esortare alle realtà celesti con l'angosciata pittura dell'apocalisse incombente[1].

Nel quadro di questa Italia disgregata e devastata il potere bizantino è assente. Ravenna, la città dell'esarca, nominata alcune volte nel primo libro, vi figura non più che come centro ammini-

[1] Cfr. *Hom. Eu.* 17, 16; *Hom. Hiez.* I 9, 9; II 6, 22; *Ep.* III 29.

strativo, nel quale si reca Libertino *pro causa monasterii* (I 2, 5). Da Costantinopoli, ricordata perché vi si recano per gli obblighi del loro ufficio papi, vescovi e lo stesso Gregorio (III 2; 4; 32, 3; 36, 1), non arriva in nessun caso un segno della partecipazione dell'autorità imperiale alle vicende italiane. È l'assenza della quale Gregorio lamenta le conseguenze in tante lettere, di questi e degli anni successivi; egli accusa di essere stato lasciato in balia del nemico[1]. Ben più presente è Roma, il cui ruolo sembra procedere con un'evoluzione lineare dal primo al quarto libro e farsi, da negativo, positivo. Centro di pratiche magiche e di deprecabili trame curiali nel primo (I 4, 3 e 11), saccheggiata da Totila e destinata a grandi rovine, in base alla profezia di Benedetto, nel secondo (II 15, 2-3), Roma è città di chiese, di monasteri, di pie religiose, di santi papi nel terzo libro, è città santa e teatro privilegiato di interventi divini nel vasto epilogo escatologico del quarto[2].

In questa cornice si collocano alcune centinaia di personaggi: con l'evidenza dei protagonisti i *patres italici* operatori di atti miracolosi; anodini e quasi sempre anonimi i beneficiari o gli spettatori di quei miracoli; di rilievo storico alcuni pochi, re o capi barbari, papi, vescovi. Dei circa ottanta taumaturghi, una quarantina sono monaci, poco meno sono i chierici, costituiti da vescovi, preti e diaconi, ai quali vanno aggiunti tre sacrestani. Appartengono a piccole comunità extraurbane, nei pressi di Fondi, nella Valeria, vicino Nepi, sul monte Soratte, i monaci miracolosi del primo libro: tre abati, due priori, due semplici monaci. Nel terzo libro accanto ad abati e monaci dei *coenobia* entrano in scena alcuni anacoreti, come Martino, il recluso di monte Marsico, autore, più di tutti, di taumaturgie strabilianti e pittoresche, l'anonimo recluso del monte Argentario, l'eremita Benedetto, che visse in Campania ai tempi di Totila, il sannita Mena, domatore di orsi feroci (III 16; 17; 18; 26). Complessivamente l'elemento monastico risulta minoritario rispetto a quello ecclesiastico, rappresentato in maggior parte da grandi vescovi. Ritorna a prevalere nell'ultimo libro, con abati, monaci e monache di nobili origini, come i due fratelli Spe-

[1] Cfr., p. es., *Ep.* II 38 (luglio 592) *Miles de Romana urbe tultus est*; *Ep.* V 36 (giugno 595) *de Romana ciuitate milites ablati sunt... Roma relicta est.*
[2] Cfr. de Vogüé, *SCh* 251, pp. 64-5.

cioso e Gregorio (IV 9) e Galla (IV 14), un recluso del Sannio (IV 10), monaci senza nome.

Gli ecclesiastici, un poco meno numerosi, annoverano nel primo libro, accanto a personaggi di minore profilo (il vescovo Marcellino di Ancona, che spegne l'incendio che minacciava la città, un prete e un sacrestano), due instancabili taumaturghi, i vescovi Bonifacio di Ferento e Fortunato di Todi (I 9-10), autori di molti e vari miracoli. Alcuni ecclesiastici compaiono anche nel secondo libro: figure venerabili come Sabino, vescovo di Canosa (II 15, 3), il diacono Servando, che era anche abate di un monastero, compartecipe, sia pure per una frazione, della straordinaria visione di Benedetto (II 35, 4), il grande vescovo di Capua, Germano, la cui anima, trasportata dagli angeli, solca come una meteora di fuoco il cielo di Montecassino (II 35, 3). Il terzo è il libro dei vescovi, protagonisti dei primi tredici capitoli ininterrottamente e di quelli finali. Il primo di essi è Paolino Nolano, che si riduce in servitù sotto i Vandali (III 1), l'ultimo è Redento di Ferento, che vaticina l'imminente asservimento dell'Italia sotto i Longobardi (III 38). Al centro fra tutti gli episodi, disposti in ordine grosso modo cronologico, sta, non datato, quello di Andrea di Fondi, sul piano narrativo il più elaborato e pittoresco. Dei quattro preti che compaiono nel libro la figura più interessante è quella di Santolo (III 37), al quale è dedicato il più lungo dei trentotto capitoli. Nel quarto libro, dove l'accento è posto principalmente (e nei primi sette capitoli unicamente) sui significati escatologici, le vicende e le figure del clero non hanno grande evidenza. Il personaggio più vivacemente disegnato è quello del vecchio prete di Norcia, che in punto di morte, dopo quarant'anni di sacerdozio e di assoluta castità, si preoccupa di tenere lontana per un'ultima volta la moglie dal letto dove giace moribondo (IV 12).

Non sono numerosi i laici che compaiono nei *Dialoghi*, più spesso figure di contorno, semplici comparse o spettatori, raramente nominati anche quando vengono messi in scena con ruoli di qualche significato nello svolgimento del racconto. A parte le personalità storiche, hanno nome più spesso quelli di cospicua posizione sociale (come l'*honestus senex Deusdedit*, legato alla nobiltà romana, e lo *spectabilis uir Reparatus* di IV 32, 1-2). Nel terzo libro fa la sua apparizione anche la santità laica, e nella forma più alta: quella del martirio. In due dei tre racconti che le sono

dedicati si tratta di gruppi di martiri, dei quaranta contadini e dei prigionieri mandati a morte dai Longobardi (III 27 e 28), nell'altro la vittima è il visigoto Leovigildo, ucciso dal padre per avere abiurato la confessione ariana ed essersi convertito all'ortodossia cattolica (III 31).

Sparuto è il contingente dei personaggi femminili. Ne fanno parte alcune figure negative, di donne che hanno peccato contro la castità, come la giovane sposa di Todi, crudelmente tormentata dagli spiriti maligni per avere ceduto ai sensi e non essersi astenuta dai rapporti col marito la notte prima della dedicazione di una cappella a san Sebastiano (I 10, 2-5), o che hanno cercato di indurre altri in tentazione, come la donna che tenta di sedurre l'eremita Martino di monte Marsico e viene punita con la morte lo stesso giorno (III 16, 5), o, ancora, quelle che, pur incolpevolmente, sono strumento di tentazione, come la moglie del prete di Norcia (IV 12, 3), o la giovane e bella religiosa che abita nell'episcopio di Fondi e della quale il vescovo Andrea si invaghisce fino a spingersi a carezze audaci (III 7). Anche alcune religiose hanno tratti sgradevoli o comportamenti deprecabili, che Gregorio sembra ritenere propri della natura femminile, come nel caso delle monache incapaci di dominare la lingua come vorrebbe il freno dell'abito (II 23, 2 *necdum... linguam sub habitus sui freno restrinxerant*; IV 53, 1 *quae... linguae procacitatem atque stultiloquium non declinauit*). Fra le figure virtuose spiccano la sorella di Benedetto, Scolastica, la più ampiamente disegnata, protagonista di alcune pagine conclusive del secondo libro (II 33-4), e la donna che ottiene da Libertino la resurrezione del figlioletto, rapido, ma toccante profilo di *mater dolorosa* (I 2, 5-7).

Da un punto di vista sociale i personaggi dei *Dialoghi* appartengono, non tanto per la loro estrazione quanto per le funzioni che espletano e il ruolo che rivestono, più ai *potentiores* che agli *humiliores*. Ma per questi Gregorio sembra avere una più condiscendente simpatia. Sicuramente è fra di loro la figura tratteggiata con più felice e partecipato rilievo, cioè Equizio, l'umile e bizzarro abate della Valeria (I 4), interprete di una santità tanto miracolosa quanto distante dall'ufficialità e dai protocolli delle gerarchie ecclesiastiche. Dei suoi personaggi Gregorio non dice quasi mai in quali ambienti vivessero, in quali case, con quali occupazioni. La realtà sociale che troviamo meglio illustrata è quella monasti-

ca, descritta realisticamente in alcuni aspetti, ma anche notevolmente idealizzata. In un episodio, quello dei frati avvelenatori di Vicovaro (II 3, 3-4), viene messa sotto accusa la comunità; non ci sono invece altri casi nei quali compaiano gli aspri contenziosi, le crisi e le faide che l'epistolario gregoriano mostra largamente presenti nella vita conventuale dei tempi. Dietro i racconti relativi a mancanze e colpe dei monaci, necessari per i fini pedagogici dell'opera, si intravede la vita virtuosa degli altri, che vivono sereni e operosi nei monasteri. Questi accolgono piccole comunità, che l'abate governa senza restrizioni e con severità (il mite Benedetto «rimprovera aspramente» per i suoi pensieri di superbia il monacello chiamato a reggergli il lume, si adira con il dispensiere che non ha eseguito prontamente un suo ordine e lo rimprovera con asprezza davanti a tutti: cfr. II 20, 1 e 28, 2), a volte anche con durezza (come a Fondi o nel Soratte: cfr. I 2, 8 e 7, 1). I monaci praticano le virtù a cui li obbliga la loro scelta, la castità, la povertà, l'umiltà, l'obbedienza, attendono alla preghiera e al lavoro. Coltivano gli orti e i campi, seminano le messi e le mietono, raccolgono le olive e fanno l'olio, cuociono il pane, fanno lavori di muratura, ricopiano manoscritti. Fanno anche opera di predicazione, talvolta senza averne avuto licenza dal papa, come Equizio (I 4, 8). Le stesse virtù e un genere di vita simile a quello dei monaci sono richiesti al clero e per lo più praticati. Il vescovo di Ferento, Bonifacio, lavora la vigna e da essa trae ogni mezzo di sostentamento (I 9, 2); il suddiacono Quadragesimo pascola le pecore (III 17, 1). Ma non mancano ecclesiastici colpevoli di gravi mancanze e anche di crimini. Equizio viene giudicato iniquamente da un papa troppo sensibile alle adulazioni (I 4, 11); Costanzo, il nipote del vescovo di Ferento, accumula denari per comprarsi la successione vescovile (I 9, 13); per questa medesima ambizione un arcidiacono progetta di avvelenare il suo vescovo (III 5, 3).

È notevole la puntualità con la quale Gregorio cita le sue fonti di informazione e ne attesta l'autorità. Già nel Prologo annuncia che, a eliminare ogni dubbio nei suoi lettori, avrà cura di indicare per ciascuno dei suoi racconti gli *auctores* di cui si servirà, spingendo il suo scrupolo fino a citarne le parole, e assicura che essi sono «persone probe e degne di fede», «persone venerabili», «uomini anziani degni di venerazione» (cfr. I *Prol.* 8 e 10 e le note *ad locc.*). Nel corso dell'opera non solo riconfermerà continuamente

l'attendibilità del testimone, ma ne mostrerà anche il fondamento (p. es. nella sua familiarità con il taumaturgo, come nel caso del presbitero Gaudenzio, cresciuto al servizio del vescovo Bonifacio: cfr. I 9, 1). O nel caso dei quattro testimoni della vicenda benedettina, tutti e quattro discepoli del santo: cfr. II *Prol.* 2). In un caso Gregorio è stato egli stesso oggetto di un evento miracoloso (III 33, 7-10); alcune volte narra fatti di cui ha avuto personalmente informazione dai diretti attori o testimoni (p. es. IV 40; 49; 57, 8-13); più spesso i suoi informatori sono portatori di una tradizione orale, attinta tuttavia in modo diretto e senza rischio di manipolazioni. Sono testimoni socialmente selezionati, ai quali anche il ruolo sociale o la dignità religiosa conferiscono credibilità (come quelli che riferiscono sul prete Santolo, che sono «sacerdoti a lui vicini, semplici di indole e amanti della verità»: III 37, 1). Più numerosi sono i monaci (dieci abati e cinque monaci); fra gli ecclesiastici ci sono un papa (Pelagio II: cfr. III 16, 1), vescovi, presbiteri. I laici sono pochi e per lo più di elevata condizione (come Giuliano, *defensor* della chiesa romana: I 10, 1; il prefetto di Roma, Giovanni, e l'omonimo tribuno: III 10, 1 e 19, 1). Ma ci sono anche testimonianze di persone umili (I 10, 11: un povero vecchio; IV 28, 5: operai, *artifices*; IV 56, 1: tintori), di gruppi (III 6, 1: i cittadini di Narni; III 26, 1: quelli che conoscono il Sannio, la cui testimonianza esime dal citare quella di un singolo testimone) o vagamente indicate (*maiores*, *seniores*, *nonnulli*, *quidam uicini mei*). Soltanto in un caso, nel racconto della morte di Paolino Nolano – il più remoto fra tutti quelli ricordati – si fa riferimento a una testimonianza scritta, precisamente al *de obitu Paulini* di Uranio (III 1, 9 *de cuius... morte... scriptum est*).

Anche in Gregorio, dunque, opera con forza e continuità quel «souci d'authentifier» che viene indicato come l'assillo principale dell'agiografo (Dufourcq) e che non è tanto ambizione di autore quanto preoccupazione pastorale, desiderio di convincere e ammaestrare con esempi credibili e veridici. Verso di esso e verso la lista dei testimoni citati sono stati fortemente critici gli studiosi che hanno proceduto a una svalutazione sistematica dei *Dialoghi* e del quadro storico che vi è presentato; altri, invece, hanno sottolineato la ricchezza dei riferimenti a luoghi, persone, avvenimenti reali, la molteplicità dei rimandi a testimoni ancora viventi e a vicende ancora riscontrabili, e si sono pronunciati per la «storicità»

dei fatti narrati. Naturalmente – come ci ha insegnato il lungo dibattito teorico sull'agiografia e il suo impiego storiografico – la questione non è quella della verificabilità storica del miracolo, cioè se si sia trattato di un fatto soprannaturale realmente accaduto oppure no, ma quella di rintracciare nei *Dialoghi* le voci di una società che accoglieva l'evento prodigioso fra le sue realtà più certe e quotidiane. Come fa per primo il loro autore, che con essi non ha inteso fare un'opera di fantasia, ma, come negli altri suoi scritti e in ossequio alla struttura del suo universo mentale, ha rinunciato a ogni analisi razionale dei *mirabilia*, ha accettato i racconti dei quali ha avuto informazione, li ha presentati come manifestazione della sovranatura e del divino che si disvela in essa, ne ha fatto lo strumento della sua pedagogia religiosa.

6. *Tradizione letteraria e modelli biblici*

Gregorio rappresenta la Scrittura come un fiume «basso e insieme profondo, nel quale un agnello può passeggiare e un elefante nuotare» (*Ep. ad Leandrum* 4). Essa è aperta a tutti, poiché Dio vuole che la sua voce arrivi a tutti, ma è anche un testo misterioso e difficile, al quale occorre accostarsi con fatica e sapienza, consapevoli che molto spesso «nel linguaggio divino si dice qualcosa di oscuro» (*Hom. Hiez.* I 10, 31). Da questa visione discende la duplice pedagogia che nei *Dialoghi* dà luogo a volte alle spiegazioni che accompagnano i richiami al testo sacro (secondo un modulo di esegesi spirituale e allegorica su cui ved. infra, pp. LXIV-LXV), altre volte all'utilizzazione di scene e racconti biblici ripresi con immediata esemplarità, senza mediazioni esegetiche. Complessivamente il reticolo scritturistico è poco fitto. Lo è meno rispetto alle altre opere di Gregorio, quelle esegetiche e anche la *Regola pastorale*, dove un gran numero di argomentazioni, e anche di immagini, dipendono da una citazione biblica. Resta scarno anche nel confronto con altri scritti agiografici. Nel primo libro le citazioni testuali sono molto poche. La prima di esse, dal *Vangelo di Luca*, giunge a molte pagine dall'inizio (I 4, 18); la seconda, dal *Vangelo di Giovanni*, si legge dopo altri tre capitoli (I 7, 6). Si infittiscono nel quarto libro, dove la materia escatologica offre più pronto appiglio al riferimento scritturistico.

Sono invece continui i richiami ai personaggi biblici. Se la Scrittura è la «lampada posta per noi nella notte di questa vita» (*Past.* III 24), essi ne irradiano e diffondono la luce. Offerti alla nostra conoscenza per brillare come astri sopra le tenebre del peccato finché spunti la stella del mattino, personaggi come Abele, Enoc, Noè, Abramo, Isacco, Giacobbe, Giuseppe, Mosè, Giosuè, Giobbe e tanti altri sono stati destinati a insegnarci la purezza, la speranza, l'obbedienza, la castità, la tolleranza, la pazienza, le regole della vita e della buona condotta (*Mor.*, *Praef.* 6, 13). Profeti come Elia, Eliseo, Giovanni Battista prefigurano la vita monastica. I santi dei *Dialoghi* si richiamano a questi grandi modelli, i miracoli che essi operano, gli accadimenti straordinari per i quali passano, trovano precisi antecedenti nei racconti biblici. In taluni casi l'analogia viene indicata esplicitamente da Gregorio, che subito, a cominciare dai primi racconti, sottolinea la continuità fra la santità miracolosa illustrata nella Bibbia e quella dei *patres* italici. Come Mosè e Giovanni Battista, Onorato di Fondi non ha avuto altri maestri che lo Spirito Santo (I 1, 6-7); come Eliseo, Libertino ha umilmente confidato più nel potere del maestro che nel proprio (I 2, 7); Nonnoso riempie di olio gli orci del monastero con il medesimo procedimento di Eliseo (I 7, 5-6). Benedetto – ed è la formulazione più significativa di questo procedimento tipologico, affidata, nel secondo libro, al diacono Pietro – è ricolmo dello spirito di tutti i giusti: si può raffrontare, in ciascuno dei prodigi da lui compiuti nei primi anni della secessione dal mondo, ai massimi eroi della Bibbia: a Mosè per avere estratto l'acqua dalla roccia, a Eliseo per avere fatto riemergere il ferro della falce dal profondo del lago, a Pietro per avere fatto camminare il discepolo Mauro sull'acqua, a Elia per l'obbedienza prestatagli dal corvo, a Davide per il dolore manifestato per la morte del nemico (II 8, 8). Ma anche quando manca l'indicazione esplicita, il prototipo biblico è facilmente ravvisabile. Le scene di animali feroci che risparmiano l'uomo di Dio e gli manifestano rispetto (come l'orso negli episodi del vescovo Cerbonio e dell'abate Eutizio: cfr. III 11, 2; 15, 3) o nulla possono contro di lui (come il serpente nei confronti del monaco Martino: III 16, 3-4) traggono la prima ispirazione da quella di Daniele risparmiato dai leoni (*Dan.* 6, 17-25). E i racconti del miracolo più alto di ogni altro, la resurrezione, discendono dall'esempio del santo più grande di tutti, Cristo.

Anche nei *Dialoghi* di Gregorio, dunque, come sempre nell'antica letteratura agiografica, i santi rivaleggiano, sia nel modo di vivere che nei miracoli, con i personaggi della sacra Scrittura. Ma, fatta eccezione per il grande protagonista del secondo libro, essi non sono eroi di eccezionale statura e il confronto con i modelli biblici non vuole farli grandeggiare, come accade in altri autori, per esempio in Sulpicio Severo, che proclama Martino di Tours *aemulator* non solo delle opere dei profeti e degli apostoli, ma di Cristo stesso, che egli «mostrava operare in sé» (Sulpicio Severo, *Dialogi* II [III] 10). Accostandoli a quei modelli Gregorio si prefigge due scopi. Il primo, più immediato e strumentale, e connaturato all'opera dell'agiografo, è quello di legittimare l'operato dei santi e conferirgli evidenza. Anche sul potere taumaturgico di Benedetto può accadere che venga proiettata l'ombra del dubbio, come quando Pietro sembra riluttare al racconto di Gregorio e chiede spiegazioni sulla visita fatta *per spiritum* dal santo di Cassino ai monaci dormienti di Terracina. Gregorio convincerà il suo interlocutore con la testimonianza della Bibbia, *scriptura teste*, accennando al miracoloso viaggio del profeta Abacuc, portato via dalla Giudea e immediatamente trasportato in Caldea (II 22, 4; *Dan.* 14, 32-8). Il secondo scopo è mostrare la continuità dell'opera provvidenziale. Il miracolo – questo fatto soprannaturale che vince la morte, guarisce la malattia, doma le forze della natura e la ferocia degli uomini – non è il privilegio esclusivo di un passato lontano e concluso. Esso appartiene anche al presente e testimonia che anche nel presente Dio non ha abbandonato i suoi fedeli. I suoi santi, *uiri Dei*, non vissero solo in una remota età eroica, ma soccorrono e illuminano anche l'Italia tragica e buia del sesto secolo. «I grandi prodigi che sto apprendendo attestano che, anche quando siamo afflitti dalle tribolazioni, non veniamo mai completamente abbandonati dal nostro creatore» (III 30, 7): così conclude Pietro dopo la fitta serie di racconti del terzo libro, chiamato ancora una volta a sintetizzare apoditticamente il pensiero dell'autore.

Se la Bibbia resta il testo dal quale Gregorio ha tratto, come tutti gli scrittori cristiani, la sua maggiore ispirazione e, come tutti gli agiografi, il maggior numero di proiezioni tipologiche, nella composizione dei *Dialoghi* egli ha mescolato anche i frutti di altre letture, sia religiose che profane. Più delle prime che delle se-

conde. Né le une né le altre, peraltro, sono mai esplicitamente segnalate dall'autore. Sono stati gli studiosi a rintracciare – a volte con sicurezza, altre volte in modo dubbio – reminiscenze di scrittori antichi, da Cicerone a Boezio, e di autori cristiani. Echi di Persio, Seneca, Giovenale, Macrobio sono stati colti specialmente nel secondo libro, a proposito di alcuni episodi della vita di Benedetto (la tentazione dei sensi annunciata dal merlo e repressa nel roveto in II 2, 1-3; la visione cosmica dall'alto della torre in II 35, ecc.). Ma, anche a dare l'interpretazione il più possibile riduttiva dell'anticlassicismo espresso dal rifiuto delle regole di Donato (ved. pp. XII-XIII), la mentalità di Gregorio, rampollo di un'antica famiglia sacerdotale e figlio di un'epoca sempre meno aperta al sapere profano e alle sue radici classiche, era naturalmente aliena dall'uso della cultura antica e ancor più dalla sua ostentazione.

Ben altre, invece, sono le suggestioni della letteratura religiosa e, in particolare, agiografica. I *Dialogi* di Sulpicio Severo e la *Historia monachorum in Aegypto* tradotta da Rufino offrivano il modello di antologie agiografiche volte a celebrare i santi con rapide notizie, come fa Gregorio nei libri primo e terzo dei *Dialoghi*. La *Vita Antonii* di Atanasio, la *Vita Pauli* di Gerolamo e la *Vita Martini* di Sulpicio erano gli antecedenti, tutti e tre diffusissimi e celebratissimi, di biografie dedicate a un unico santo, come il secondo libro. Della *Vita Antonii*, redatta in greco e presto tradotta in latino, Gregorio sicuramente conosce la seconda delle due traduzioni, quella di Evagrio, anche se qualche coincidenza formale sembra richiamare la traduzione anonima, più antica di qualche anno (ved. I 9, 5 e 15 e note a I 9, 46-7 e 152-60). La biografia sulpiciana di Martino e lo scritto di Atanasio sono quelli che hanno più largamente influenzato sia l'ideazione generale dei *Dialoghi* che i particolari narrativi. All'una e all'altro appare ispirarsi il profilo di Benedetto, precocemente vocato all'ascesi monastica e al disprezzo del mondo, sdegnoso di studi profani e contuberni studenteschi, vittorioso sulle tentazioni della carne, profeta e veggente. Di Sulpicio Severo Gregorio conosce e utilizza anche i *Dialogi*, che, non meno della *Vita*, gli hanno offerto l'ideale ritratto del monaco e taumaturgo occidentale, che ha incorporato le pratiche di vita degli asceti orientali e le virtù dei taumaturghi biblici. Altra fonte sicuramente presente in Gregorio sono le *Conlationes* di Cassiano, che costituivano un modello, come abbiamo ricordato sopra

(p. XXVIII), per la forma dialogata, e anche per il carattere spiccatamente didattico e l'alternarsi di racconti e riflessioni di carattere morale e dottrinale. Il quarto libro, dove il racconto dei prodigi cede alle riflessioni sugli *aeterna spiritalia*, le realtà spirituali ed eterne alle quali non credono – come recita il titolo del primo capitolo – gli uomini carnali, deve molto ad Agostino, al *de cura pro mortuis gerenda* e, soprattutto, agli ultimi libri del *de ciuitate Dei*, nei quali si trovano non poche delle soluzioni proposte da Gregorio per quanto riguarda sia la raffigurazione dell'aldilà sia le pratiche sacramentali[1].

Accanto a questi testi esemplari, sui quali si modellò tutta l'agiografia occidentale dei secoli V-VII, si colgono nei *Dialoghi* altre tracce, più o meno vistose. Molto probabilmente Gregorio conobbe gli scritti del suo omonimo vescovo di Tours, l'altro grande agiografo del VI secolo, che qualche anno prima aveva raccolto, in otto *Miraculorum libri*, una lunga serie di racconti di fatti prodigiosi operati dalle reliquie dei santi. Significative coincidenze di vicende, personalità taumaturgiche, riflessioni sono state trovate con scrittori orientali. In parte esse sono spiegabili con la mediazione di scrittori latini come Sulpicio Severo, Cassiano, Gerolamo, Rufino. Una raccolta di detti e aneddoti dei padri del deserto circolava, tradotta in latino intorno alla metà del VI secolo dai diaconi romani (poi divenuti entrambi papi) Pelagio e Giovanni. Per altri testi, riconoscerne derivazioni precise in Gregorio significa risolvere positivamente la questione della conoscenza del greco da parte di Gregorio. Il quesito si pone in special modo per la *Storia religiosa* di Teodoreto di Cirro, alla quale taluni studiosi attribuiscono un grande ruolo sia come fonte generosa di materiali narrativi sia come modello strutturale.

7. *Benedetto e le origini del monachesimo benedettino*

Nella galleria di personaggi celebrati nei *Dialoghi* un posto a parte occupa Benedetto, al quale è dedicato l'intero secondo libro e

[1] Cfr. de Vogüé, *SCh* 251, pp. 116-7; 146-7.

al quale va, più che a ogni altro, l'ammirazione riverente dell'autore. Nato a Norcia, da una famiglia cospicua, e mandato a Roma per completare gli studi, Benedetto, ancora giovanetto, abbandonò la società e si ritrasse a vita ascetica, prima in compagnia della fida nutrice, in una cittadina vicina, poi, per tre anni, in assoluta solitudine in una spelonca presso Subiaco. Qui, cercato e circondato da un numero crescente di estimatori attratti dalla sua virtù e dai suoi prodigi, organizzò dodici piccoli monasteri. Dopo qualche anno lasciò Subiaco per dare vita in una località ancora dedita a culti pagani, presso Frosinone, a un'unica, più grande comunità monastica: l'abbazia di Montecassino. In essa il santo visse impegnato nelle opere di costruzione del convento e nell'evangelizzazione delle popolazioni circostanti, operando un gran numero di prodigi, governando i suoi monaci e scrivendo per essi una lucida *Regola*. Si spense tre giorni dopo la sorella amatissima, Scolastica. È questo il racconto di Gregorio. In esso i dati biografici sono poca cosa; ancora meno è detto dell'attività legislativa. Parte di gran lunga preponderante vi hanno invece i miracoli, che fanno di Benedetto uno straordinario «uomo di Dio», taumaturgo di ineguagliabile virtù, guaritore, suscitatore di morti, veggente.

È questa la prima e per lungo tempo unica testimonianza su san Benedetto, che – a differenza di altre figure della storia monastica di questa età, quali Cesario d'Arles o Cassiodoro – non ha scritto di sé e sul quale nessuno dei contemporanei ha lasciato un solo cenno. Un carme in trentatré distici, opera di un poeta che vi fa ripetutamente il proprio nome, Marco, è di età più tarda e non aggiunge nulla al profilo del santo, del quale celebra in modo generico l'esperienza anacoretica prima, poi la fondazione del cenobio e, soprattutto, i fatti prodigiosi che accompagnano l'una e l'altra[1]. La letteratura fiorita successivamente, dalle celebrazioni

[1] Mancano indizi significativi sull'età e la provenienza del poemetto, variamente intitolato nei manoscritti (ora in edizione critica col titolo *Versus in Benedicti laudem* a cura di S. Rocca, «Romanobarbarica» III 1978, pp. 336-9), ricordato per la prima volta da Paolo Diacono, ritenuto dalla storiografia cassinese l'opera di un discepolo diretto del santo, da altri l'esercitazione di un poeta classicheggiante della prima rinascenza carolingia: cfr. P. Parroni, «Sui *Versus in Benedicti laudem*», in *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a F. Della Corte*, V, Urbino 1987, pp. 279-89.

agiografiche (anche le più romanzesche, che spesso ne sviluppano uno spunto modesto: come la *Vita sancti Mauri* e gli *Acta sancti Placidi*, che raccontano le mirabolanti vicende dei due giovani monaci di Subiaco nominati a II 3, 14 e 7, 1-3) alla imponente tradizione cassinese, discende tutta dal racconto di Gregorio. E da questo discende, disegnata e sistemata dai Mauristi del XVII e XVIII secolo, e accolta senza grandi innovazioni dalla moderna storiografia fino a non molto tempo fa, la storia del primo monachesimo europeo. Importato dall'Oriente e penetrato nell'Africa settentrionale, nella Gallia, in Italia, nella penisola iberica negli ultimi decenni del IV secolo, il monachesimo crebbe in modo disorganizzato e indisciplinato, non soggetto a regole scritte, aduggiato da abusi, licenze, false forme di ascetismo. A questa situazione rimediò Benedetto, che impose ai monaci obbedienza e stabilità e seppe redigere una regola che univa sapientemente preghiera e lavoro e che, diffusa prima in Italia, poi nel resto dell'Europa, ridusse a unità legislativa e religiosa tutti i monasteri occidentali.

Questa immagine di un Medioevo monastico interamente benedettino e di un Benedetto legislatore e riformatore geniale oggi è dissolta. La ricerca moderna ha dimostrato che la *Regola* benedettina non fu adottata immediatamente né ampiamente nell'Occidente e che, al contrario, per più di due secoli dopo la morte di Benedetto essa rimase pressoché ignorata. È una leggenda riportata da Paolo Diacono e Leone di Ostia che quando Montecassino, intorno al 577, fu distrutto dai Longobardi, i primi discepoli del santo ne avessero portato la copia originale, assieme alle misure del pane e del vino, a Roma, nel Laterano, che qui la comunità benedettina avesse continuato a dimorare nell'osservanza della regola e che da qui una colonia di monaci fosse ritornata, nel 717, con il bresciano Petronace nell'abbazia distrutta, avesse iniziato a restaurarla e vi avesse reintrodotto la regola. In realtà sembra che tra i rifondatori non vi fosse alcuna tradizione benedettina fino all'arrivo di san Villibaldo nel 729. Né più si ammette che la *Regula sancti Benedicti* fosse osservata nello stesso monastero di Gregorio, il monastero di sant'Andrea *ad cliuum Scauri*, sul Celio, che avesse accompagnato Agostino e i quaranta monaci inviati nel 596 dal papa in Inghilterra e da loro vi fosse stata introdotta e diffusa. Qui essa compare nel secolo successivo e nel nord dell'isola piuttosto che nel Kent.

Insomma, dopo la distruzione di Montecassino non conosciamo fondazioni benedettine nell'Italia né altrove. La *Regola* sembra avere avuto il suo primo centro di propagazione lontano dall'Italia, nei monasteri di Colombano e dei suoi discepoli. In essi, più tardi anche in altri, fino all'VIII secolo, il testo benedettino è stato presente assieme ad altri, come un testo al quale ispirarsi per trarne – secondo la consuetudine della *regula mixta* – suggestioni e precetti, ma senza farne il regolamento imperioso e unico della vita conventuale. È nel secolo VIII che il codice benedettino comincia a imporsi sugli altri. L'abbazia di Montecassino diventa un grande centro di vita monastica, richiama personaggi anche di altissimo rango, compreso lo stesso Carlo Magno, al quale l'abate Teodemaro – un franco – invia ad Aquisgrana un esemplare della *Regola*. Allorché la monarchia franca, con Carlo e poi con Ludovico il Pio, progetta di ridurre a unità legislativa tutti i monasteri dell'impero, un patrizio visigoto, Benedetto abate di Aniane (747 circa-821), si fa promotore della riforma monastica e riesce a ottenere che un concilio di abati da lui convocato ad Aquisgrana nell'817 imponga l'osservanza benedettina. Solo allora l'Europa monastica comincerà a farsi largamente benedettina.

Accanto a questa progressiva erosione del disegno storico tradizionale un vero e proprio terremoto storiografico, come è stato detto, ha scosso nell'ultimo mezzo secolo anche le più radicate certezze sulla *Regola*, fino a mettere in dubbio la sua attribuzione a Benedetto e persino la storicità del legislatore di Montecassino. Il testo benedettino coincide in modo manifesto nei contenuti e nella struttura, letteralmente per lunghe pagine del proemio e dei primi capitoli, con la *Regola del Maestro*, la più lunga delle antiche regole latine (più che tripla rispetto alla *Regola* di Benedetto) e la più ricca sia di precetti riguardanti la prassi monastica che di considerazioni teoriche sulla spiritualità ascetica. Dopo la pubblicazione a stampa nel 1661 per quasi tre secoli le macroscopiche coincidenze non sorpresero né inquietarono i lettori di Benedetto per la convinzione da tutti condivisa che quella del Maestro non fosse che una tardiva e prolissa amplificazione della *Regola* benedettina. Ma alla fine degli anni Trenta alcuni studiosi benedettini presero a sostenere che il rapporto fra le due regole andasse rovesciato e che la *Regola del Maestro* fosse non un'imitazione, ma la fonte primaria della *Regola* di Benedetto. La proposta sollevò rea-

zioni accese e persino indignate e in breve diede luogo a una controversia di grandi dimensioni, la più ampia e aspra per decenni nel campo della medievistica. Era difficile, e negli ambienti monastici anche doloroso, riconoscere nella *Regola* non più il documento esclusivo del genio di Benedetto, ma il calco, in parte letterale, di una regola precedente e rinunciare al mito che aveva dominato per secoli e che aveva fatto di Benedetto il grande, unico padre del monachesimo europeo.

Oggi l'anteriorità del Maestro rispetto a Benedetto viene comunemente riconosciuta. Da un canto le ricerche sulla tradizione manoscritta, le analisi della lingua, dello stile, delle fonti, della normativa monastica e delle peculiarità liturgiche hanno provato l'antichità della *Regola del Maestro* e le sue caratteristiche di testo elaborato in modo organico e indipendente. Cadute le tante proposte, talune fantasiose e persino bislacche, sull'autore, la data, il luogo di redazione (dalla Dacia e dall'ambiente di Niceta di Remesiana al Norico di san Severino, dalla Calabria di Cassiodoro alla Spagna, dalla Gallia del monastero del Giura o dell'isoletta di Lérins all'Italia settentrionale e Bobbio), la *Regola del Maestro* viene ora collocata nell'Italia centrale, in una zona d'influenza romana, e datata ai primi decenni del VI secolo, non prima del 500 (poiché non sono anteriori a questa data taluni scritti, come la *Vita sancti Siluestri*, dei quali si colgono in essa tracce indubitabili), né dopo Eugippio, che intorno al 530 ne trasse numerosi escerti per una sua regola-centone. Dall'altro canto sono stati messi in luce i procedimenti con i quali Benedetto ha utilizzato la sua fonte, la sua inclinazione, dietro una struttura più ordinata e più snella, a ridurre e semplificare, a preferire l'omogeneità della forma e della trattazione alla coesione dottrinale. È stato mostrato come l'eliminazione dei dettagli abbia ingenerato imprecisioni nella concreta prassi e come la prescrizione particolare sia stata sacrificata alle considerazioni generali o teoriche. Sono stati rintracciati elementi tardivi (nella liturgia, nella lingua, nella normativa) rispetto al Maestro, mentre la preferenza per i modelli e i testi più antichi, come Cassiano, è apparsa non il segno di una maggiore arcaicità, ma dell'attaccamento a una tradizione più consolidata contro l'ardita novità di talune posizioni del Maestro.

Certamente, non tutto è risolto. Accanto alla soluzione più lineare, cioè di una dipendenza diretta di Benedetto dal Maestro,

ne sono state prospettate altre, meno economiche e, tutto sommato, meno plausibili. Si è supposto che le due regole siano opera di un medesimo legislatore, Benedetto appunto, che le avrebbe composte a distanza di parecchi anni l'una dall'altra, in età giovanile la prima, la *Regula Magistri*, dopo lunga esperienza la seconda, la *Regula Benedicti*. Si è pensato che la *Regula Magistri* fosse all'origine un *dossier* formatosi nel monastero giurassiano di Condat e poi via via arricchitosi di testi provenienti da altri ambienti. La *Regola* benedettina sarebbe essa stessa un testo composito e una specifica analisi interna consentirebbe di rintracciarvi strati redazionali plurimi, alcuni dei quali riconducibili a un'epoca successiva alla distruzione di Cassino e all'emigrazione dei monaci a Roma dopo il 577. Ma in definitiva alla domanda posta più di sessant'anni fa da Augustin Génestout, il dotto benedettino di Solesmes che si chiese «Prima il Maestro o prima Benedetto?», è stata data risposta. Si sono anche smorzate sia le angosce e la passione con cui essa fu posta, sia le posizioni di più spinto massimalismo e oltranzismo critico. Il ricostruito quadro storico del primo monachesimo italiano ed europeo esclude che siano ancora in questione la realtà storica di Benedetto e il suo ruolo di animatore di nuove esperienze monastiche, nel contempo ha lumeggiato il lento percorso della *Regola* nelle regioni dell'Europa, i tempi e le vie del suo affermarsi e del suo definitivo imporsi. Le indagini puntuali e persino accanite sui testi hanno reso possibile riconoscere nei *Dialoghi*, al di là del soverchiante impianto affabulatorio, un sostrato storico verificabile, riscontrare i riferimenti ai luoghi, alle persone, ai personaggi storici. Il santo abate del quale Gregorio ha raccontato le mirabolanti vicende è un personaggio storico. Le date che lo riguardano e sulle quali si è realizzato il consenso prevalente degli studiosi sono differenti, ma non lontane da quelle tradizionali: il 490-500 per la nascita, il 530 circa per l'arrivo a Montecassino, il 560 circa per la morte. Nel periodo cassinese ha redatto durante più anni, con correzioni, aggiornamenti, rifacimenti, una regola riproducendo largamente e talvolta letteralmente un testo, quello del Maestro, composto nel medesimo ambiente e non più di alcuni decenni prima, a lui noto nella forma in cui lo conosciamo anche noi. Gregorio accenna a questa regola rapidamente (II 36), ma mostra di apprezzarla e probabilmente ne ha conosciuto il testo. Ne darebbe conferma un altro

suo scritto, il *Commento al primo libro dei Re*, della cui autenticità, però, recentemente si è tornato a dubitare[1].

Questo, dunque, il profilo di Benedetto quale noi possiamo estrarlo con ragionevole sicurezza dai *Dialoghi*. Su di essi, tuttavia, incombe ancora una minaccia: quella proposta di atetesi che molte volte è stata avanzata nei secoli e che adesso si è riaffacciata con nuova tenacia.

8. *Dottrina ed esegesi*

Gregorio non fu portato alla riflessione teologica, e l'argomento agiografico trattato nei *Dialoghi* non invitava certo a disquisire su temi di questo genere. Non ci meraviglia perciò constatare che da questo punto di vista la messe che si raccoglie dalla lettura dello scritto gregoriano è scarsa: quel che si ricava è quasi tutto concentrato nel quarto libro, del quale abbiamo già rilevato la sostanziale estraneità rispetto al complesso degli altri libri e più in generale al tema agiografico. Nei primi tre libri, l'apertura più consistente, per quel che riguarda la dottrina, è in I 8, 5-6 e tratta della predestinazione. A Pietro che chiede «se... coloro i quali hanno ben meritato presso Dio possono ottenere talvolta ciò che non è stato predestinato», Gregorio comincia col rispondere che «non si può assolutamente ottenere ciò che non è stato predestinato», però poi continua: «ma quello che i santi ottengono con la preghiera è stato predestinato che venga ottenuto per mezzo della preghiera. Infatti anche la predestinazione al regno eterno è stata disposta da Dio onnipotente in modo che gli eletti vi giungano con fatica, così che chiedendo meritino di ricevere ciò che prima dei secoli Dio onnipotente ha disposto di donare»[2]. Se Agostino nella tomba

[1] Ved. sopra, p. XVII nota 1.

[2] Alla successiva richiesta di maggiori delucidazioni da parte di Pietro, Gregorio risponde adducendo l'episodio di Isacco che prega Dio per sua moglie Rebecca che era sterile; Dio lo esaudisce e Rebecca concepisce (*Gen.* 25, 21), e conclude: «Se la moltiplicazione della stirpe di Abramo era stata predestinata per tramite di Isacco, perché mai egli ebbe una moglie sterile? È chiaro perciò che la predestinazione si realizza grazie alle preghiere, dato che colui nel quale Dio aveva predestinato di moltiplicare il seme di Abramo ottenne di avere figli con la preghiera». Per un'occasionale oscillazione di Agostino su questo argomento, cfr. *ep.* 217, 4, 13.

sarà in qualche modo venuto a conoscenza di queste parole di Gregorio, avrà certamente rabbrividito: infatti la terminologia è sua, ma significa l'esatto opposto di quanto egli aveva detto e ribadito mille volte. In effetti il suo rigido predestinazionismo vanificava completamente il valore dei meriti, nel senso che essi non influiscono sulla concessione, o meno, della grazia divina, che – come dice il nome – è *gratis data* e dipende soltanto dall'imperscrutabile giudizio divino; ne risulta perciò che i meriti non precedono la grazia ma ne sono la conseguenza. E invece Gregorio parla di santi che, grazie alla preghiera, meritano di ricevere «ciò che prima dei secoli Dio onnipotente ha disposto di donare»: Gregorio parla di predestinazione alla maniera di Agostino ma, come egli la concepisce, la predestinazione è scaduta a banale prescienza. Questo forte scarto di Gregorio nei confronti di Agostino, suo abituale mentore in materia di dottrina, non ci sorprende, perché Roma, nella persona di Leone Magno e dei suoi successori, pur accogliendo molto della dottrina agostiniana in materia di grazia e libero arbitrio, non aveva mai sottoscritto gli esiti più radicali del suo predestinazionismo[1].

Continuando a spigolare, c'imbattiamo, in chiusura del secondo libro, in un'affermazione di passaggio in merito alla doppia processione dello Spirito Santo (*ex Patre... et Filio*) (II 38, 4), questa volta in perfetto allineamento su Agostino. Questi infatti, in merito allo spinoso problema dell'origine, e perciò della natura, dello Spirito Santo, aveva modificato la concezione prevalente in Oriente che, sulla traccia del *Vangelo di Giovanni* (15, 26), affermava che lo Spirito Santo procede dal Padre per tramite del Figlio, e nel *de trinitate* (V 14, 15; XV 17, 29) aveva dichiarato che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come da un unico principio, e questa dottrina si era rapidamente imposta in Occi-

[1] Infatti il concilio celebrato a Orange, in Gallia, nel 529 per risolvere la questione del cosiddetto semipelagianesimo e che per secoli fissò la dottrina cattolica in materia di grazia e libero arbitrio, pur accettando moltissimo di Agostino quanto alla dottrina e alla terminologia, di fatto aveva eliminato dal testo dei suoi *capitula* il cruciale termine «predestinazione», che compare una sola volta per escludere che ci possano essere dei predestinati *ad malum*: cfr. A. Hahn-G. L. Hahn, *Bibliotek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau 1897, p. 227.

dente[1]. Piuttosto che agli aspetti tecnici della dottrina teologica, Gregorio è interessato alla dottrina spirituale. In questo ambito rileviamo l'affermazione che ci sono due generi di martirio, cioè di testimonianza: uno *in publico*, è la testimonianza resa a Cristo col sangue in tempo o comunque in occasione di persecuzione, e l'altro *in occulto*, quando la virtù è ardente nell'anima e pronta alla passione (III 26, 7). Di martirio senza sangue, cioè testimoniando Cristo con una virtuosa condotta di vita, da affiancare alla vera e propria testimonianza col sangue, si era parlato già al tempo di Clemente Alessandrino[2]; e tanto più il concetto si era affermato quando era cessato il tempo delle persecuzioni. Ma nel caso specifico di Gregorio l'invasione dei Longobardi aveva fatto rivivere, anche se sporadicamente, l'età delle persecuzioni: infatti, dopo aver parlato di martirio *in occulto* a proposito della vita solitaria ed esemplare di Mena, egli propone due esempi di testimonianza resa a Cristo col sangue da parte di numerosi contadini che i Longobardi avevano trucidato perché non consentivano alle loro pratiche idolatriche (III 27-8).

In materia di dottrina spirituale la trattazione più impegnativa, nell'ambito dei primi tre libri, si legge verso la fine del terzo libro, nel cap. 34, dedicato per intero, come abbiamo già avuto occasione di rilevare, all'argomento della compunzione. Gregorio vi distingue ben quattro generi, che in sostanza si riducono a due, a seconda che l'animo sia punto (*compungitur*), cioè sollecitato, o dal timore o dall'amore. Siamo ancora in un ambito del tutto tradizionale, nell'ovvia affermazione dell'itinerario spirituale che dal timore progredisce fino all'amore: «Prima (l'anima) si effonde in lacrime perché, ricordando i propri peccati, teme di essere per questo sottoposta a supplizi senza fine. Quando poi il timore viene rimosso dal lungo affanno provocato dal dolore, la convinzione di essere stati perdonati produce una certa qual sicurezza, e l'anima è infiammata dall'amore delle gioie celesti. Così colui che prima piangeva pregando di non essere condotto al supplizio, in seguito comincia a piangere amaramente perché è tenuto ancora

[1] Per Gregorio si veda anche *Hom. Eu.* 26, 2.
[2] Cfr. *Strom.* IV 75, 4.

lontano dal regno... Accade perciò che la perfetta compunzione del timore consegni l'anima alla compunzione dell'amore» (III 34, 2).

Abbiamo già rilevato il carattere specifico del quarto libro di proporsi come un trattato *de nouissimis* con ampia esemplificazione mediante il racconto di morti edificanti e no. Gregorio presenta questa trattazione come occasionata dalla richiesta di Pietro che conclude il libro terzo (38, 5): ci sono alcuni i quali mettono in dubbio che l'anima possa continuare a vivere dopo la morte del corpo. La finalità primaria della lunga disquisizione che apre il libro quarto è dimostrare che l'anima incorporea può continuare a vivere anche dopo la morte del corpo, il che implica che il lettore sia tenuto a credere nella realtà di cose che non si vedono. Rifacendosi alla lontana al mito platonico della caverna (IV 1, 3) e tenendosi ben stretto al *de fide rerum quae non uidentur* di Agostino, Gregorio dichiara la necessità di prestare fede ai *dicta maiorum*, che è dire all'autorità della Scrittura (IV 1, 5). In questo contesto egli parla dell'Unigenito, cioè di Cristo, insieme come creatore di tutte le cose visibili e invisibili e redentore del genere umano (IV 1, 4): questo abbinamento va debitamente rilevato. Infatti la tradizionale professione di fede, sulla traccia del prologo del *Vangelo di Giovanni* (1, 3), riportava la creazione a Dio Padre per tramite del Figlio. La semplificazione che qui opera Gregorio discende dall'esito principale della controversia ariana che, predicando la perfetta uguaglianza delle tre persone della Trinità, ne aveva conguagliato anche l'operazione *ad extra*, per cui la creazione a rigor di termini andava considerata opera dell'intera Trinità. In questo senso l'affermazione di Gregorio, per quanto antitradizionale, dato che il Credo ufficiale della chiesa, quello niceno, continuava a professare Dio Padre creatore di tutte le cose visibili e invisibili, non risultava effettivamente innovativa e tale da provocare scandalo.

La dimostrazione dell'assunto principale, relativo al rapporto tra anima e corpo, viene svolta da Gregorio con ampiezza, anche se in modo piuttosto banale e ricalcando concetti del tutto filosoficamente assimilati in ambito sia pagano sia cristiano: distinzione tra angeli uomini e animali, per cui l'uomo, «che è stato creato in posizione mediana, inferiore agli angeli ma superiore agli animali, ha qualcosa in comune sia con quelli sia con questi: con gli angeli

condivide l'immortalità dello spirito[1], con gli animali, la mortalità della carne, finché la mortalità della carne non sarà assorbita nella gloria della resurrezione, e anche la carne, aderendo allo spirito, rimarrà in eterno per la gloria di Dio, aderendo a lui» (IV 3, 1-2)[2]. Successivamente Gregorio dimostra, soprattutto per via analogica, che l'anima vivifica e fa muovere il corpo: «dobbiamo ritenere che anche in questo mondo visibile niente venga disposto se non per tramite di una creatura invisibile. Come infatti Dio onnipotente ispirando e pervadendo vivifica e muove le creature razionali e invisibili, così le creature invisibili (cioè, le anime) pervadendoli muovono e rendono sensibili i corpi carnali e visibili» (IV 5, 8). A questo punto Gregorio deve affrontare la questione più delicata del contenzioso, dimostrando che l'anima continua a vivere dopo la morte del corpo, e la dimostrazione, anche se accontenta il buon Pietro, ai nostri occhi appare ben poco convincente: «Che forse i santi apostoli e martiri di Cristo avrebbero disprezzato la vita presente e gettato le loro anime in preda alla morte, se non avessero saputo che la vita dell'anima sarebbe continuata più sicura? Tu stesso dici di riconoscere dai movimenti del corpo la vita dell'anima che vi si trova. Ed ecco che costoro, che hanno gettato le loro anime in preda alla morte perché hanno creduto nella vita dell'anima dopo la morte, risplendono di miracoli che avvengono ogni giorno. Uomini vivi che sono malati vanno ai corpi

[1] Questa argomentazione di Gregorio suppone implicitamente l'incorporeità degli angeli, che è esplicitamente affermata, insieme con quella dei demoni, a IV 30, 5. Nel II e III secolo era generalizzata la convinzione della corporeità sottile di angeli e demoni, e solo col IV secolo (Eusebio) aveva cominciato a imporsi la dottrina della loro incorporeità, che al tempo di Gregorio era prevalente. Ma Agostino aveva ancora sostenuto la loro sottile corporeità.

[2] A questo punto Gregorio, mettendo in bocca a Pietro l'affermazione di *Eccl.* 3, 19, che uguale è la morte degli uomini e degli animali, coglie l'occasione per trattare distesamente dei passi di tono edonistico ed epicureizzante dell'*Ecclesiaste*, tanto contrastanti con la morale cristiana, sulla cui interpretazione in età patristica cfr. S. Leanza, *L'atteggiamento della più antica esegesi cristiana dinanzi all'epicureismo ed edonismo di Qohelet*, «Orpheus» n. s. III 1982, p. 73 sgg. Gregorio trae partito dalla presenza, nel medesimo libro veterotestamentario, di tante affermazioni moralmente ineccepibili, per cui afferma che in questo scritto Salomone, suo supposto autore, impersona vari personaggi e perciò propone affermazioni di tono diverso ma presentate in modo che alla fine prevalga sempre l'affermazione moralmente in regola (IV 4 *per totum*).

morti dei santi e sono risanati... Se riconosci dai movimenti del corpo che in esso vive l'anima, perché non riconosci che l'anima vive, dopo la morte del corpo, anche nelle sue ossa in virtù dei miracoli?» (IV 6, 1-2).

Accenniamo rapidamente ad altri punti di dottrina interessanti la vita dell'uomo e il suo destino, che si leggono scaglionati lungo il filo della diffusa narrazione delle morti di santi e peccatori. A IV 41 Gregorio afferma l'esistenza di un *ignis purgatorius*, vale a dire del purgatorio quale luogo in cui le anime possono espiare colpe di leggera entità. Si tratta di una concezione già variamente proposta nel III secolo, largamente trattata e discussa da Agostino e ormai generalizzata al tempo di Gregorio. Nel nostro testo, dopo aver riportato alcuni passi scritturistici che invitano l'interlocutore a provvedere in questa vita alla propria salvezza (*Eu. Io.* 12, 35; *Is.* 49, 8; *2 Ep. Cor.* 6, 2; *Eccl.* 9, 10; *Ps.* 117, 1), Gregorio continua (IV 41, 3): «Da tutte queste affermazioni è chiaro che quale uno esce di qui tale viene presentato al giudizio. Tuttavia dobbiamo credere che, per espiare qualche colpa di leggera entità, c'è un fuoco purificatore, dato che la Verità[1] dice: *Se uno avrà bestemmiato contro lo Spirito Santo, non gli sarà perdonato né in questo secolo né in quello a venire* (*Eu. Matth.* 12, 32). Da queste parole ricaviamo che alcune colpe possono essere espiate in questo secolo, altre in quello che verrà. Se infatti si nega una cosa, ciò vuol dire che qualche altra viene permessa». Cioè, se si nega la remissione per il peccato contro lo Spirito Santo, ciò vuol dire che colpe di altro genere e minore entità possono essere rimesse. Procedendo nella narrazione, Gregorio, a seguito del racconto di una visione notturna (IV 49, 6), si diffonde a parlare dei sogni con l'abituale tendenza a distinguere e classificare: «Devi sapere, Pietro, che le immagini che ci si presentano in sogno toccano l'anima in sei modi. A volte si ha la visione quando si sogna a pancia piena o vuota, altre volte i sogni sono prodotti da illusione, altre volte da riflessione e illusione insieme, altre volte da rivelazione, altre

[1] Verità è uno dei tanti appellativi di Cristo, derivato da *Eu. Io.* 14, 6: *Io sono la via la verità e la vita.* Gregorio lo ha avuto particolarmente caro e ne ha fatto uso, come qui, soprattutto quando introduce citazioni scritturistiche, al fine di rilevarne autenticità e autorità.

ancora da riflessione e rivelazione insieme. Tutti per esperienza conosciamo i primi due modi. Gli altri quattro si ricavano dalle pagine della sacra Scrittura» (IV 50, 2). Dopo l'indispensabile ma non molto perspicua esemplificazione scritturistica Gregorio conclude mettendo in guardia il lettore: «I santi, tra illusione e rivelazione, sanno distinguere per un certo loro istinto particolare le voci e le immagini delle visioni, e perciò sanno quello che ricevono da uno spirito buono ovvero subiscono per illusione. Se infatti la mente non si comporta cautamente in siffatte esperienze, fuorviata da uno spirito ingannatore si smarrisce in vane illusioni, dato che questo spirito a volte predice anche molte cose vere, ma in modo da prendere al laccio l'anima con una sola falsità» (IV 50, 6). Da ultimo rileviamo quanto Gregorio sia stato interessato, anche nei *Dialoghi*, a fornire precisazioni importanti riguardo all'intercessione dei santi in favore sia dei vivi prossimi a morire sia dei morti. Da una parte egli non esita a valutare severamente l'usanza ormai largamente diffusa, da parte ovviamente di chi se lo poteva permettere, di farsi seppellire in chiesa, se possibile vicino al sepolcro di un martire, quasi che quella collocazione favorisse l'intercessione del santo a beneficio del defunto. Su questo punto egli è esplicito: se il defunto è oppresso da peccati gravi, l'essere seppellito in chiesa non solo non giova *ad absolutionem* ma addirittura contribuisce *ad maiorem damnationis cumulum* (IV 52, 1), e una serie di racconti esemplifica e corrobora eloquentemente la sua dichiarazione (IV 53-5). Di contro, ma soltanto nel caso che il defunto non si fosse reso colpevole di peccati gravi, egli trarrà giovamento dalle preghiere dei suoi *proximi*, indipendentemente dal luogo della sua sepoltura (IV 52, 1). Con particolare insistenza, proprio sul finire dell'opera, Gregorio ribadisce che in questa opera di intercessione a beneficio dei defunti è di particolare utilità far offrire il sacrificio eucaristico: «Se i peccati non sono tali da non poter essere rimessi dopo la morte, l'anima trae molto giovamento dalla sacra offerta dell'ostia, tanto che a volte sembrano richiederla proprio le anime dei defunti» (IV 57, 2), e conforta anche questa sua affermazione con una serie di esempi edificanti, dai quali risulta che l'intercessione mediante l'offerta dell'ostia torna a beneficio non solo dei morti ma anche dei vivi (IV 57, 7 e 16; 59, 1 e 5).

Se l'argomento dei *Dialoghi* si presta poco alla trattazione dot-

trinale, ancora meno sollecita l'*officium* dell'esegeta: ma Gregorio ha prediletto soprattutto studiare per sé e per gli altri la Scrittura, così che anche in questa opera qua e là l'esegeta fa capolino; e qui va notata non tanto l'entità, in complesso non rilevante, delle spiegazioni di questo genere, quanto la naturalezza con cui Gregorio le propone secondo il prediletto modulo ermeneutico dell'esegesi spirituale, cioè allegorica. Quando ha occasione di introdurre nel discorso una citazione scritturistica, essa quasi *naturaliter* si configura alla sua sensibilità d'interprete, al di là del senso letterale, secondo il significato spirituale. In questo ordine d'idee una breve osservazione, quasi di passaggio, appare particolarmente significativa, soprattutto in quanto solo marginalmente implica un riscontro scritturistico, e perciò rivela quanto profondamente questo modo di ragionare fosse ormai connaturato in Gregorio. Il pontefice sta parlando della visione che Stefano aveva avuto nell'aldilà e che racconta dopo essere tornato in vita, in particolare del ponte attraverso il quale si accede agli *amoena loca* destinati ai beati e del contrasto tra questi luoghi ameni e il *foetens fluuius* che ammorba i dannati (IV 37, 6-10), e poco dopo osserva (IV 38, 3): «Dalle immagini delle cose risaliamo a una valutazione di tipo morale. Quel tale vide i giusti che entravano nei luoghi ameni attraverso il ponte, perché è molto stretta la via che conduce alla vita (*Eu. Matth.* 7, 14), e vide scorrere il fiume puzzolente perché giorno per giorno in questo nostro mondo defluisce in basso il putridume dei vizi carnali». Vale a dire: un dato narrativo, la pittoresca visione di un dettaglio dell'aldilà, viene assunto a una valutazione generalizzante e attualizzante d'ordine morale che la trasferisce nel mondo dei vivi tramite un'interpretazione di tipo allegorico.

Per illustrare scritturisticamente l'affermazione che i cattivi possono prevalere sui buoni ma non fino al punto di gioirne, Gregorio ricorre a un passo dell'Antico Testamento, caratteristico anche se ben poco noto, *3 Reg.* 13, 7 sgg., in cui si legge che un uomo di Dio, inviato contro Samaria, disubbidisce a un ordine che Dio gli aveva dato e viene ucciso da un leone, che però non ne divora il cadavere. Egli ne dà interpretazione spirituale (IV 25, 1): «Questo dimostra che il peccato di disubbidienza fu espiato con la morte, perché il leone non esitò a uccidere quell'uomo vivo, ma non osò toccarlo da morto. A chi aveva osato uccidere non fu ac-

cordata la facoltà di mangiare il cadavere, perché chi era stato peccatore in vita, una volta punita la disubbidienza, era stato reso giusto dalla morte». Un altro passo dell'Antico Testamento anch'esso poco frequentato è stato fatto oggetto, da parte di Gregorio, di un'interpretazione molto sofisticata. Axa, stando sull'asina, si rivolge al padre Caleb lamentandosi: *«Dammi un dono. Tu mi hai dato una terra che è rivolta a mezzogiorno ed è arida; aggiungine una ricca d'acqua». Il padre le dette una terra irrigua in alto e in basso* (*Ios.* 15, 18-9). Ecco l'interpretazione spirituale, in chiave psicologica, di Gregorio (III 34, 4-5): «Axa sta sull'asina quando l'anima controlla e governa gli impulsi irrazionali della sua carne. Chiede al padre terra irrigua, perché dobbiamo chiedere con grandi gemiti al nostro creatore la grazia delle lacrime. Ci sono infatti alcuni che hanno già ricevuto in dono di parlare schiettamente a difesa della giustizia, di proteggere chi è oppresso, di donare i propri beni ai poveri, di possedere una fede ardente: eppure non hanno ancora la grazia delle lacrime. Essi posseggono la terra arida a mezzogiorno, ma mancano ancora di quella irrigua perché, anche se sono efficaci e zelanti nell'operare il bene, è però anche indispensabile che, sia per timore della punizione sia per amore del regno celeste, piangano amaramente i peccati commessi in precedenza... L'anima riceve la terra irrigua di sopra quando si affligge in lacrime per il desiderio del regno celeste; riceve terra irrigua di sotto quando esprime con le lacrime il timore di incorrere nelle pene dell'inferno».

9. *La fortuna. La questione dell'autenticità*

Sopravvissuti agli anni – il VII secolo e parte dell'VIII – nei quali la circolazione della cultura scritta toccò in Italia e in altre regioni dell'Occidente latino il suo punto più basso, i *Dialoghi* sono stati accompagnati per secoli da una fortuna quale pochi scritti di età altomedievale, o forse nessuno, hanno avuto. Il culmine di tanta fortuna, prima che l'invenzione della stampa li diffondesse ovunque, si ebbe nel XIV secolo. Prima di allora le tappe decisive furono, a nostro avviso, la traduzione in greco e quella in anglosassone, ispirate ai due grandi personaggi che le realizzarono – papa Zaccaria (741-752) e Alfredo di Wessex (871-899) – dall'apprez-

zamento dell'opera non meno che da un disegno culturale e ideologico. Zaccaria volle promuovere la conoscenza dei *Dialoghi* nella Sicilia grecofona e fra i molti orientali che allora affollavano l'Italia pontificia, provenienti dalle regioni invase da Arabi e Persiani, come la Siria e l'Asia Minore[1]. Lo fa sospettare, oltre l'attenzione del papa per questa folta comunità di immigrati che sappiamo interessata alla produzione agiografica, la provenienza italica di uno dei codici più antichi della versione greca, scritto in un'onciale arrotondata di tipo occidentale e decorato con iniziali di stile longobardo. Secondo l'epigramma in versi premesso in questo e in altri manoscritti, Zaccaria avrebbe espressamente curato che la sua versione trovasse diffusione anche in Oriente. Lo scritto del grande Gregorio diventava uno strumento per rinsaldare i legami culturali della chiesa latina con l'Italia grecofona e con il mondo bizantino in un momento in cui Bisanzio aveva staccato o si apprestava a staccare le sedi episcopali della Sicilia e della Calabria dalla giurisdizione romana e l'Oriente si allontanava sempre più da Roma, in parte sommerso dall'avanzata musulmana, in parte reso ostile dalla crisi iconoclastica. Tradotti in greco, i *Dialoghi* circolarono a lungo nell'area della grecità e Gregorio vi divenne noto con l'epiteto ὁ Διάλογος; da qui passarono nel mondo slavo e in quello arabo. Nel IX secolo Alfredo tradusse personalmente la *Regola pastorale* e fece tradurre i *Dialoghi* in lingua anglosassone. Questi trovavano così posto in quel processo di acculturazione latino-cristiana che si sposava con l'opera di unificazione politica promossa dal grande re e nel quale la figura di Gregorio svolgeva da tempo un ruolo di primo piano[2].

Prima di questi episodi, anche a prescindere da testimonianze sulle quali continua ad esserci contestazione (Isidoro di Siviglia, il *Liber Pontificalis*, le antologie di Paterio e Taione, le *Vitae patrum Emeritensium*, ecc.), i *Dialoghi* avevano preso a circolare nell'Europa latina. Se ne trovano tracce nella tradizione celtica, negli ambienti monastici ed ecclesiastici anglosassoni, nella cultura iberi-

[1] Cfr. R. Lizzi, «La traduzione greca delle opere di Gregorio Magno: dalla *Regula pastoralis* ai *Dialogi*», in *Gregorio Magno e il suo tempo*, II, pp. 41-57.

[2] Cfr. A. Crépin, «L'importance de la pensée de Grégoire le Grand dans la politique culturelle d'Alfred roi de Wessex», in Fontaine-Gillet-Pellistrandi 1986, pp. 579-87.

ca. Li utilizza Adamnano, monaco a Iona e autore di una *Vita di Colomba*, intorno al 700; li conoscono gli agiografi bretoni del secolo VIII e del successivo. Nel mondo anglosassone Gregorio, venerato come evangelizzatore del paese per la missione inviata sotto la guida del monaco Agostino, esercitò un'influenza ampia e continua, anche letteraria, come attestano, prima di Beda (672-735), grande conoscitore e divulgatore degli scritti di Gregorio, Aldelmo e il monaco di Witby, primo biografo del pontefice. Nel *de laudibus uirginitatis*, apologia in prosa dei grandi rappresentanti della castità, scritto non prima del 686, e nel *Carmen de uirginitate*, parafrasi in versi dell'opera precedente, scritta qualche anno dopo, Aldelmo, abate di Malmesbury nel 675, vescovo di Sherborne nel 705, fa sicuri riferimenti ai *Dialoghi*, a Benedetto e a Scolastica; in un trattato di metrica, successivo al *Carmen* e dedicato al re Alfredo di Nortumbria, un tempo suo allievo, cita un uso grammaticale (relativo alle forme del verbo *frico*) di Gregorio «nel terzo libro del dialogo». L'anonimo monaco di Witby nella sua *Vita di san Gregorio*, scritta poco prima del 714, fa numerose allusioni a Gregorio, narratore di *miracula*, ai *Dialoghi* e a precisi passi dei vari libri. Giuliano, vescovo di Toledo dal 680 circa al 690, nel suo *Prognosticon*, florilegio patristico di opinioni sull'aldilà, mostra di conoscere almeno alcuni passi dei *Dialoghi*. Defensor, monaco di Ligugé, presso Poitiers, vissuto nella seconda metà del VII secolo, autore del *Liber scintillarum*, folta raccolta di estratti patristici, fra le centinaia di escerti gregoriani cita anche nove passi dei *Dialoghi*.

Nei secoli successivi i *Dialoghi* vengono tradotti in un gran numero di lingue: in greco e in anglosassone, come abbiamo ricordato, ma anche in anglo-normanno, antico slavo, islandese, arabo, ceco, antico francese, castigliano, bulgaro, catalano, medio-tedesco, olandese, nei volgari italiani. Una versione siciliana, compiuta nel XIV secolo dal frate minorita Giovanni Campolo da Messina, è stata giudicata il testo più importante e più interessante della letteratura siciliana del Trecento. A tanta fortuna contribuì l'ideale biografia di Benedetto contenuta nel secondo libro, che difficilmente dovette mancare nella biblioteca di un monastero benedettino, ma anche gli altri libri furono sempre meglio conosciuti e fornirono materiali e modelli alle agiografie nazionali. Coloratissimo arazzo di storie mirabolanti accompagnate da facili dottrine

sull'aldilà, i *Dialoghi* nutrirono la pietà non meno che le credenze popolari. I loro santi taumaturghi entrarono in gran numero nella liturgia e nei calendari; i racconti sui viaggi delle anime e le visioni dell'oltretomba modellarono l'immaginario medievale; le descrizioni delle pene dopo la morte influenzarono la nascente dottrina del purgatorio e alimentarono la pratica delle messe in suffragio dei morti.

Letti, imitati e celebrati per tutto il Medioevo, accettati per secoli senza questione come opera del grande Gregorio, in quelli successivi i *Dialoghi* diventarono oggetto di critiche e contestazioni. A partire dalla metà del sedicesimo secolo alcuni umanisti, soprattutto protestanti, prospettarono l'ipotesi che essi non appartenessero al pontefice, ma gli fossero stati surrettiziamente attribuiti. La ragione addotta era quella che poi sarebbe rimasta a fondamento di ogni questione relativa allo «enigma» (*the riddle*, secondo il termine invalso nella storiografia di lingua inglese) dei *Dialoghi*: cioè il contrasto, evidente e perfino sconcertante, fra questa raccolta di storie «stravaganti» e gli altri scritti di Gregorio, fra la fede ingenua e superstiziosa che vi si coglie in ogni pagina e l'alta spiritualità del papa, fra una proposta agiografica presentata con una scrittura semplice e un apparato dottrinale rozzo e maldestro da un canto, e opere di sorvegliata dottrina e sapiente magistero di stile dall'altro canto. A questa ragione se ne aggiunsero altre: in primo luogo la convinzione che l'attribuzione al pontefice poggiasse su una tradizione più pacificamente accettata che criticamente verificata e che le testimonianze invocate a sorreggerla fossero meno numerose e solide di quanto si riteneva comunemente. Si concluse che un persistente silenzio si fosse steso sull'esistenza dei *Dialoghi* per molti decenni del VII secolo, che esso fosse inconciliabile con il prestigio e la popolarità dell'autore e che perciò imponesse di ritardarne la data di redazione. Si giudicò inverosimile che il papa si fosse preoccupato di raccogliere queste storie strampalate e di metterle per iscritto in anni tragici, come furono quelli iniziali del suo pontificato, quando Agilulfo attaccò Roma e l'assedio impose alla città emergenze drammatiche. L'antagonismo confessionale alimentò anche altre tesi. Nel XIX secolo la storiografia protestante fu di nuovo disposta ad ammettere la paternità gregoriana dell'opera e pronta a riversare sul suo autore l'accusa di essere *pater superstitionis*, padre e fondato-

re del *Vulgärkatholizismus*, secondo l'espressione del massimo storico protestante dell'ultimo Ottocento, Adolf Harnack. Dopo di lui le contrapposizioni confessionali si sono smorzate. Per parecchi decenni la controversia ha ceduto il passo a un gran numero di analisi volte a mostrare la «dignità» letteraria, compositiva, dottrinale dei *Dialoghi*, la loro compatibilità con gli altri scritti gregoriani e con la personalità del loro autore.

Recentemente ha provveduto a riaprire la questione uno studioso inglese, F. Clark, che le ha dedicato mezzo secolo di studi, due grossi libri e, fra l'uno e l'altro, una buona ventina di articoli, destinati a difendere e rafforzare la sua tesi: i *Dialoghi* non sono di Gregorio, ma di un anonimo falsario, un impiegato dello *scrinium* pontificio, che li avrebbe composti inserendo fra un racconto e l'altro brani autentici di Gregorio, tratti in massima parte da scritti non pubblicati dal papa e depositati negli archivi. Nella storia secolare della controversia questo di Clark costituisce probabilmente uno dei tentativi più dotti e più copiosamente organizzati, sicuramente il più ostinato. La sua proposta di atetesi è lo sbocco di una laboriosissima costruzione filologica e storiografica, fondata da un lato sulla sistematica svalutazione delle testimonianze esterne addotte per sostenere la paternità dell'opera, dall'altro sull'analisi interna e l'enucleazione di tutti gli elementi, stilistici, linguistici, dottrinali, che ne mostrerebbero la non autenticità. Una testimonianza decisiva, di grande evidenza storica, sarebbe data dalla lenta, tardiva affermazione e diffusione della *Regola* benedettina, inspiegabile se i *Dialoghi* fossero stati scritti da Gregorio alla scadenza del VI secolo. Infine, l'ipotesi del Dialogista, come Clark ama chiamare il suo falsario *double-face*, narratore in proprio e gran combinatore di reperti d'archivio, spiegherebbe «l'enigma» dei *Dialoghi*, cioè quanto di dissonante, contraddittorio, aporetico c'è, o sembra esserci, in essi. Le tesi di Clark hanno trovato estimatori e seguaci, convinti dalla ricchezza della sua requisitoria contro i dati «esterni» e dalla sua incalzante accumulazione di indizi «interni», ma hanno anche suscitato opposizioni veementi in coloro che ritengono ancora valida, almeno in parte, la tradizionale documentazione storica, spiegano in modo diverso il rapporto fra i *Dialoghi* e il nascente monachesimo benedettino, reputano inaccettabile l'analisi letteraria fondata, come per «une sorte de divination» (de Vogüé 1988b, p. 331), sulla distinzione

nell'opera di parti gregoriane e parti non gregoriane, giudicano il Dialogista più una *silhouette* romanzesca che un personaggio legittimato dal quadro storico[1].

10. *Edizioni e codici*

Il grande successo che accompagnò i *Dialoghi* sin dal primo apparire, e forse anche quando l'opera non era stata ancora dettata per intero, ha avuto come ovvia e diretta conseguenza che essa sia stata trascritta in un gran numero di manoscritti, molti dei quali sono giunti a noi; i più antichi rimontano all'VIII secolo. Come di consueto quando si ha a che fare con opere molto lette, la tradizione manoscritta non soltanto è ampia ma si presenta anche fortemente contaminata. Un mezzo di accertamento e controllo di notevole importanza ci è offerto dalla traduzione in lingua greca che papa Zaccaria realizzò all'incirca alla metà dell'VIII secolo (= z). L'antichità di questo testo e la sua origine romana ne accreditano l'importanza, anche se contribuiscono a limitarla il carattere a volte parafrastico della traduzione e lo sforzo di «correttezza» formale da parte dell'autore, il quale ha eliminato molti dei «volgarismi» la cui presenza caratterizza questo scritto nell'ambito della restante produzione letteraria di Gregorio e il cui apprezzamento, come vedremo or ora, rappresenta il fondamentale problema critico che l'editore dei *Dialoghi* è chiamato ad affrontare.

Cominciamo col dire che l'ampiezza della tradizione manoscritta e la conseguente difficoltà, per non dire impossibilità, di padroneggiarla esaurientemente da parte di un solo studioso hanno dato come esito l'attuale assenza di una edizione critica del testo gregoriano che si possa considerare del tutto soddisfacente. Anche se in teoria vi dovrebbe attendere – a quanto pare – dom Mallet per il *CCL*, è da dubitare che essa vedrà mai la luce, e certamente non a breve e neanche a medio termine. Pertanto, ai fini della nostra revisione critica del testo latino che integra la traduzione e il commento, ci si deve fondare sul materiale attualmente

[1] Per una più ampia discussione delle tesi di Clark si veda l'Appendice alle pp. 381-410.

a disposizione, nell'ambito del quale emerge nettamente l'edizione curata da Adalbert de Vogüé per *SCh* (voll. 251, 260, 265, pubblicati nel 1978, 1979, 1980) (= v). Il nostro debito nei confronti di questa edizione è molto forte[1]. Proseguendo a ritroso nel tempo, c'imbattiamo nell'edizione di Umberto Moricca, pubblicata a Roma nel 1924 (= m), per poi risalire all'edizione maurina curata nel 1705 da dom Denys de Sainte-Marthe (= b). Quest'ultima edizione è stata basata su manoscritti francesi difficilmente identificabili, e il suo apparato critico è molto ridotto, come quasi sempre nelle edizioni maurine, e poco chiaro quanto a indicazione dei testimoni. Essa è confluita in *PL* LXXVII (libri I, III, IV) e *PL* LXVI (libro II). Due sussidi parziali sono stati pubblicati da G. Waitz e R. Mittermüller: il primo ha edito per *MGH*, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum* (Hannover 1978) (= w), i passi dei *Dialoghi* in cui sono presenti Goti e Longobardi, stralciandoli dall'originario contesto. Egli si è basato su manoscritti di diversa provenienza, alcuni dei quali sarebbero stati riutilizzati da Moricca; il secondo ha pubblicato nel 1880 a Ratisbona il libro secondo dei *Dialoghi* (= r)[2], quello dedicato per intero alle storie di san Benedetto, fondandosi su alcuni manoscritti di Monaco di Baviera. In sostanza, oltre l'edizione maurina, i cui limiti sono evidenti, strumenti fondamentali per la nostra revisione del testo sono le edizioni di Moricca e di de Vogüé. La prima (= m)[3] è fondata sulla collazione di dieci manoscritti italiani: A Ambrosiano B 159 dell'VIII sec.; M Veronese XLVI (44) dell'VIII sec.; S Sessoriano 40 del IX sec.; O1 Vallicelliano c, 9 (pp. 174-81; 186-275) del IX sec.[4]; O2 Vallicelliano c, 9 (pp. 1-137) dell'XI sec.[5]; C Cassinese 85 del IX sec.; V1 Vaticano Palatino 260, del X sec.; V2 Vaticano Palatino 261 del IX-X sec.; V3 Vaticano Palatino 262 del X sec.; V4 Vaticano Latino 5753 del IX sec. Dom de Vogüé,

[1] Quanto alla tradizione manoscritta dei *Dialoghi*, per più circostanziati dettagli rispetto al nostro sommario ragguaglio, si rinvia appunto a questa edizione, *SCh* 251, p. 164 sgg.

[2] *S. Gregorii Magni Dialogorum Liber Secundus de Vita et miraculis S. Benedicti.*

[3] *Gregorii Magni Dialogi. Libri IV*, a cura di Umberto Moricca, Roma 1924. Per descrizione e valutazione dei manoscritti utilizzati ai fini dell'edizione, cfr. p. LXXXI sgg.

[4] Nello stesso manoscritto, che è miscellaneo, i *Dialoghi* sono trascritti due volte.

[5] Questo manoscritto è contenuto nello stesso volume del manoscritto precedente.

oltre i dati ricavabili da questa edizione, ha utilizzato due manoscritti dell'VIII secolo: G Sangallo 213 e H Autun 20. Egli dichiara (*SCh* 251, p. 173) di aver utilizzato questi manoscritti non esaustivamente ma soltanto là dove b ed m divergono, al fine di non sovraccaricare l'apparato di varianti inutili[1].

Va subito precisato che il testo dei *Dialoghi* presenta solo un numero relativamente scarso di varianti importanti, nel senso che la scelta a favore dell'una o dell'altra incide sul significato del discorso che Gregorio sta svolgendo. Il problema critico, come abbiamo sopra accennato, è rappresentato dalla presenza, nei manoscritti, di innumerevoli forme lessicali morfologiche e sintattiche

[1] In qualche caso il criterio con cui de Vogüé ha costituito l'apparato risulta essere stato fin troppo selettivo, come appare dai seguenti esempi. Nel libro quarto, dove le descrizioni della morte dei santi sono frequentissime, più volte si legge che il decesso è accompagnato dalla diffusione di un dolce profumo: di qui il frequente uso di *fragrantia*, a partire da IV 15, 5, dove il termine occorre due volte. Ambedue le volte v legge *fragrantia*, ma dall'apparato risulta che questa è lezione soltanto di b, mentre i manoscritti danno a maggioranza *flagrantia*, e questa è la lezione esatta, mentre altri hanno *fraglantia*. Il termine ricorre parecchie altre volte, p. es., poco dopo, a IV 16, 5. In tutti questi altri casi v, al seguito di b, continua a leggere *fragrantia* e non dà alcuna indicazione in apparato. Ma anche in tutti questi altri luoghi riscontriamo che m ha letto *flagrantia* con alcuni manoscritti, mentre il suo apparato registra anche *fraglantia* e, rarissimo, *fragrantia*. È evidente che v ha considerato questa variante poco significativa e, dopo le prime due occorrenze, nelle successive ha continuato a scrivere *fragrantia* omettendo di registrare in apparato le varianti. Le ricaviamo da m quanto ai manoscritti da lui utilizzati, mentre nulla sappiamo del comportamento, in questi casi, di G e H, che con ogni probabilità hanno continuato a scrivere *flagrantia*, come nei primi due casi, di IV 15, 5, gli unici registrati da v. In tutti questi altri casi abbiamo letto sempre *flagrantia* e abbiamo riportato in apparato la notazione di m, mentre abbiamo dovuto omettere il riferimento a G e H, che conosciamo soltanto tramite v. Analogo è il caso dell'alternanza *Iohannes* / *Iohannis* nominativo singolare, che ricorre svariate volte nei *Dialoghi*. Sistematicamente v ha preferito *Iohannes*, relegando in apparato la forma volgarizzante *Iohannis*, che pure è molto più supportata dai manoscritti. Così constatiamo a II 30, 2 e a III 37, 19; ma *Iohannes* si legge anche a III 37, 14 dove l'apparato di v non registra alcunché, così che il lettore sarebbe portato a ritenere che in questo caso la tradizione concorde attesti tale forma; invece, come negli altri due casi, anche qui m ha letto *Iohannis* e dal suo apparato risulta l'abituale alternanza. A IV 49, 6. 7 e 54, 1 notiamo ancora, in v, la forma *Iohannes* senza alcun riscontro in apparato, mentre m continua a leggere *Iohannis* e il suo apparato registra la solita alternanza. In ambedue i casi in cui v registra la variante in apparato (II 30, 2; III 37, 19), sia G sia H presentano *Iohannis*, così che si è portati a ipotizzare un comportamento analogo anche negli altri casi. Ma è ovvio che, in assenza di una precisa attestazione, il nostro apparato non può che tacere riguardo a questi due testimoni.

che, per comodità, definiamo volgarismi. Considerate una a una, queste varianti sono poco significative, ma, valutate in modo complessivo, possono determinare in un senso o in un altro la *facies* dell'intero scritto gregoriano. Quindi la loro importanza non va affatto sottovalutata e il problema critico, che esse propongono allo studioso, sulla base del materiale oggi utilizzabile è di difficile se non impossibile soluzione. Il fatto è che per ogni volgarismo la tradizione manoscritta in nostro possesso presenta, in modo pressoché sistematico, sia la lezione volgare sia quella «corretta», cioè coerente con le norme del latino classico, così che il problema si può enunciare in questi termini: fino a che punto questi volgarismi vanno imputati a Gregorio stesso? fino a che punto invece una sua espressione «corretta» è stata volgarizzata nel corso delle successive trascrizioni dell'opera? L'edizione maurina (= b) presenta qualche volgarismo, ma in complesso il testo è «corretto». Al polo opposto si colloca l'edizione di Moricca (= m). Egli era convinto (p. XCI sgg.) che la grafia, già instabile nel I secolo a.C., lo era molto di più nel VI secolo d.C., dilagando anche in testi letterari. Date queste premesse, anche se Moricca ha cercato di sfumare le sue preferenze, il peso che egli ha attribuito soprattutto a M, gremito di «errori» di ogni genere, ha fatto sì che il testo da lui edito si distingua per la *facies* complessiva fortemente volgarizzante: forme come *orbem* invece di *urbem*, *aecclesia* invece di *ecclesia*, *licit* invece di *licet*, *fuissit* invece di *fuisset* sono introdotte in gran numero nel testo, anche se a volte attestate da un solo manoscritto, mentre la lezione «corretta» viene relegata in apparato. Ne è risultato un testo radicalmente difforme, quanto alla *facies* linguistica, rispetto a tutti gli altri scritti gregoriani, difficilmente accettabile nel suo radicalismo volgarizzante. Più che spiegabile, perciò, la reazione di de Vogüé (= v). Egli ha preso le mosse da una concezione di base del tutto diversa da quella di Moricca: a fronte dell'*opinio* volgata che considera i *Dialoghi* come uno scritto di carattere più «popolare» rispetto agli altri di Gregorio sia per la materia che per la forma, egli sostiene che lo stile di quest'opera non è inferiore a quello delle altre (*SCh* 251, pp. 33; 80). Date queste premesse, l'apprezzamento, da parte di de Vogüé, dei volgarismi documentati nella tradizione manoscritta dei *Dialoghi* si presenta in perfetta controtendenza rispetto a m, tanto più che una serie di sondaggi da lui eseguiti sui manoscritti privilegia-

ti da Moricca ha messo in luce quanto difettose, spesso troppo approssimative e perciò non del tutto affidabili, fossero state le collazioni di quello studioso[1]. Certo de Vogüé ha ritenuto che la reazione a m non dovesse spingersi fino alla «correttezza» del testo maurino (= b), così che certi volgarismi, anche cospicui, sono stati conservati, a cominciare da *moerorem* di I *Prol.* 3, contro *moeror* di b, per continuare, subito dopo, con *transiebat* preferito a *transibat* di b (*ibid.*). In complesso il testo gregoriano presentato da v, coerente con le premesse metodologiche dell'editore, non è linguisticamente molto distante da quello degli altri scritti gregoriani, ma è molto lontano da quello che leggiamo in m.

Di fronte a tale divaricazione la linea critica da noi assunta si presenta come mediana: può apparire una soluzione di comodo, ma di fatto è attentamente meditata, ispirata soprattutto dalla constatazione della particolare *facies* linguistica dei *Dialoghi*, per cui evidenti costrutti volgarizzanti si alternano di continuo con autentiche preziosità stilistiche ed espressive in genere. È sintomatica in questo senso proprio la pagina iniziale. È evidente che è stata meditata e costruita con la massima cura e attenzione: eppure soltanto poche righe dopo l'inizio, in posizione incipitaria di periodo, quindi in piena evidenza, vi si legge il *moerorem* cui sopra abbiamo accennato, cioè un soggetto in caso accusativo[2]. Anche ammettendo che nel dettare Gregorio fosse incorso inavvertitamente in questo «errore» per attrazione di *quem* che segue immediatamente, esso non può essergli sfuggito nella successiva revisione[3]: se perciò l'ha mantenuto, l'ha fatto di proposito, vale a dire per dare un segnale al lettore. Poche pagine dopo, a I 1, 4, v legge *ex eo monte qui eius monasterio... prominet*: *qui* è lezione di tutti gli editori, anche di m, ma G e H e ben quattro dei testimoni utilizzati da m danno *quod*,

[1] Cfr. *SCh* 251, pp. 166 sgg.; 177 sgg.

[2] Cfr. I *Prol.* 3 *Cui inquam: «Moerorem, Petre, quem cotidie patior et semper mihi per usum uetus est et semper per augmentum nouus...»*. La lezione *moerorem*, accolta da v sulla traccia di m, è attestata da G e H e da alcuni dei manoscritti di m, mentre la lezione «corretta» *moeror*, accolta da b, si legge in altri testimoni dell'apparato di m. È superfluo aggiungere che *moerorem* è lezione originaria, in quanto *difficilior* e meglio supportata dai manoscritti, che alcuni amanuensi hanno emendato nel «corretto» *moeror*.

[3] È risaputo quanto Gregorio fosse attento alla revisione dei suoi scritti in vista della definitiva pubblicazione.

mentre un altro manoscritto di m presenta *quo*, che evidentemente conforta *quod*, mentre *qui* sembrerebbe attestato dagli altri manoscritti[1]. In complesso perciò la lezione *quod* è molto ben attestata nella tradizione manoscritta a nostra disposizione. *Mons* neutro potrebbe configurarsi addirittura come un *hapax*, perciò si spiega la scelta degli editori di privilegiare *qui*, ma si può ragionare anche da un diverso punto di vista: ammettendo che nel testo originario fosse scritto regolarmente *ex eo monte qui*, appare inspiegabile come vari amanuensi, indipendentemente gli uni dagli altri, abbiano commesso l'errore di modificare l'ovvio *qui* in *quod*, supposto anche che *qui* fosse stato scritto in compendio. Risulta invece quanto mai ovvia e scontata la correzione di un originario *quod* in *qui*. La soluzione della difficoltà che a questo punto si prospetta è che Gregorio abbia inteso dettare proprio *quod*. Questa constatazione, aggiungendosi al *moerorem* di poco più su e col rinforzo di *in monasterium fuit* di G H m[2] (I *Prol.* 3), ci spinge a ipotizzare che Gregorio in queste prime pagine dei *Dialoghi* abbia inteso dare al lettore una precisa indicazione, cioè che nel dettare quest'opera egli intendeva volgarizzare di proposito, che è dire privilegiare un basso livello di espressione, per adeguare anche la forma al contenuto agiografico, certamente più «popolare» rispetto a quello delle altre sue opere[3]. È ovvio che una tale premessa d'ordine metodologico ci rende più aperti di quanto non lo sia stato v nei confronti dei volgarismi che leggiamo nei manoscritti dei *Dialoghi*, senza per certo spingerci fino agli eccessi di m.

Ciò posto, resta in piedi l'interrogativo di poc'anzi: fino a che punto possiamo spingerci nell'attribuire a Gregorio i volgarismi che riscontriamo nei testimoni a nostra disposizione? Data anche la non completa affidabilità di tutti questi testimoni e le carenze dell'apparato di m, non è possibile fissare una discriminante anche soltanto di minima. Inoltre, data la particolare fisionomia lin-

[1] L'apparato di m è per lo più negativo, come in questo caso.
[2] In apparato m dà questa lezione come di A, senza alcun'altra indicazione quanto agli altri manoscritti.
[3] Alla fine del prologo (I *Prol.* 10) Gregorio precisa di aver evitato *uerba* dei suoi informatori *rusticano usu prolata*: questa avvertenza va intesa nel senso che la propensione, da parte sua, a usare forme volgarizzanti è stata contenuta in limiti tali da non farla considerare eccessiva.

guistica e stilistica di questo testo, siamo convinti che, anche accrescendo il numero dei testimoni e migliorando la qualità di alcune collazioni, il margine di incertezza nell'orientare le scelte sia destinato a restare molto alto. Allo stato attuale della documentazione, non si può fare a meno di scegliere caso per caso, valutando sia l'entità del volgarismo sia lo stato della tradizione manoscritta sul punto in questione. Un pericolo che si corre con questo modo di valutare, e che non credo evitabile, è quello di rendere omogenee alcune scelte, eliminando o riducendo di molto un'alternanza che all'origine potrebbe essere stata molto più consistente. Mi spiego con un paio di esempi. In modo pressoché sistematico i manoscritti presentano l'oscillazione *hi / hii*. Sulla traccia di v abbiamo privilegiato quasi sempre la seconda forma, molto meglio attestata dell'altra: ma chi ci assicura che Gregorio stesso non abbia volutamente e capricciosamente alternato la forma volgare con quella «normale»? Ogni volta che l'interlocutore Pietro invita Gregorio a parlare su un dato argomento, rileviamo di norma l'alternanza *uelim / uellim / uellem*. Delle prime due forme v ha privilegiato sistematicamente *uelim*, perché «corretto»; noi altrettanto sistematicamente *uellim*, perché questo volgarismo è di norma meglio (spesso molto meglio) attestato nei manoscritti a nostra disposizione. Ma anche in questo caso non si può escludere che Gregorio abbia variamente preferito ora una forma ora l'altra. Quanto all'alternanza *uellim / uellem*, come criterio discriminante, di cui peraltro non ci sfugge la precarietà, ci siamo valsi del conforto della traduzione greca di Zaccaria (= z), che in questi casi a volte reca θέλω o forme affini di presente, perciò da riportare a *uellim*, a volte l'imperfetto ἤθελον, da riportare a *uellem*. Di questo importante testimone, v ha fatto largo uso e noi, rispetto a lui, ancora più largo, nonostante le limitazioni di cui facciamo ora cenno. Già sopra abbiamo rilevato come Zaccaria non si sia sempre limitato a tradurre con esattezza, il che già riduce un po' il valore della sua traduzione come mezzo di controllo. Ma soprattutto, com'è evidente, Zaccaria ha tradotto in una forma che solo raramente accoglie i volgarismi gregoriani, così che in moltissimi casi di alternanza, nei manoscritti latini, di una forma volgare con una «corretta» la sua testimonianza non ci può soccorrere. Più precisamente, data la sua prevalente tendenza normalizzante, z non può essere addotto a conforto di una forma «normale» ri-

spetto a una volgare, mentre nei non numerosi casi opposti la sua testimonianza assume valore quasi sempre decisivo. Per esemplificare, riportiamo un caso in cui proprio la testimonianza di z risulta, a nostro avviso, dirimente, rispetto all'alternanza che si riscontra nei testimoni latini. A IV 23, 2 e 24, 1, cioè a distanza di poche righe, ricorre la stessa espressione: (23, 2) *corpore in terram cadente*, (24, 1) *corpus eius in terram caderet*. Così legge v, ma in ambedue i luoghi i manoscritti presentano l'alternanza *in terra / in terram*. Veniamo a z: nel primo caso dà ἐν τῇ γῇ πεσόντος, nel secondo εἰς τὴν γῆν ἔπεσεν. Difficilmente questa *uariatio* a poche righe di distanza è imputabile all'iniziativa del traduttore; è preferibile ipotizzare che qui egli si sia fedelmente esemplato sul testo gregoriano: perciò nel primo caso leggeremo *in terra*, nel secondo *in terram*. Analogamente, a IV 31, 4, preferiamo *in custodiam occidit* rispetto al più normale *in custodia occidit*, privilegiato da v, in quanto, distribuendosi la tradizione manoscritta tra le due lezioni, abbiamo considerato dirimente εἰς φυλακὴν ἐφόνευσε di z. Il caso limite nella nostra utilizzazione di z si ha a IV 40, 2, dove piuttosto che *in meum monasterium... secutus est*, meglio attestato dalla tradizione, preferiamo leggere *in meo monasterio... secutus est*, confortato da ἐν τῷ ἐμῷ μοναστηρίῳ... ἠκολούθεσεν di z, in controtendenza rispetto all'usuale comportamento normalizzatore di questo testimone nei confronti dei volgarismi gregoriani. Se z ci soccorre varie, purtroppo non molte, volte nell'apprezzamento dei volgarismi dei *Dialoghi*, tanto più la sua testimonianza appare preziosa là dove la scelta tra lezioni diverse non implica varianti di questo tipo. Mi limito, in questo caso, a un solo esempio che mi pare significativo. A IV 40, 13 si oppongono *discere* e *doceri*[1], ambedue bene sorretti dalla tradizione manoscritta: v ha preferito *discere*, ma *doceri*, oltre che, a nostro avviso, leggermente *difficilius*, è avvalorato dall'esatto riscontro di διδαχθῆναι di z.

A questo nostro apprezzamento molto positivo di z si potrebbe opporre, in linea di principio, che la tradizione diretta di norma va preferita a quella indiretta e, più specificamente, che si tratta di un testimone posteriore di un secolo e mezzo a Gregorio, che ha tradotto sulla base di un manoscritto, o anche più di uno,

[1] *Discere* (*doceri*) *uelim* (*uellim*) *si post mortem purgatorius ignis esse credendus est.*

certamente non esente da errori. Ma si replica che, considerate le carenze della documentazione diretta a nostra disposizione, questo testimone va debitamente apprezzato, soprattutto là dove la tradizione diretta si bipartisce perfettamente lasciandoci nell'imbarazzo. Purtroppo esso non ci soccorre quasi affatto là dove la variazione è minima, un'alternanza tra *e* e *i* in posizione finale, e le occorrenze di questo genere sono molto numerose. È risaputo infatti quanto sia frequente questo scambio nella tarda latinità già a livello morfologico, e la frequenza appare ancora maggiore data la facilità di scambio per errore nella tradizione manoscritta; l'importanza del fenomeno è notevole, dato che dà come esito variazioni, quanto ai nomi, di casi, quanto ai verbi, di tempi e modi. In casi di opposizione di questo genere la scelta tra le lezioni in concorrenza difficilmente può risultare esente da una certa dose di arbitrarietà, condizionata soprattutto dalle premesse metodologiche che indirizzano la scelta dell'editore tra le varianti in contrasto. Come abbiamo esposto sopra, le premesse alle quali ci siamo attenuti divergono non poco da quelle di de Vogüé. Questa divergenza spiega perché, rispetto al suo, il nostro atteggiamento nei confronti di volgarismi presenti nella tradizione manoscritta dei *Dialoghi* sia stato parecchio più benevolo[1]. Si sa bene come, nell'analisi testuale che porta alla costituzione di un testo critico, la valutazione e la scelta tra le lezioni in contrasto solo molto raramente riescano a eliminare ogni margine di incertezza: nel nostro caso, per i motivi che abbiamo detto, questo margine è parecchio più rilevante.

Per concludere questa breve nota sul testo dei *Dialoghi*, ci siamo attenuti all'edizione di de Vogüé, da cui abbiamo derivato anche le sigle dei manoscritti e delle edizioni, e la distinzione dei paragrafi entro ciascun capitolo. Abbiamo però alleggerito l'apparato, omettendo, oltre qualche variante del tutto secondaria, le innumerevoli inversioni di termini che presenta b, qualora non

[1] In casi di alternanze di lezioni che non implicano la presenza di volgarismi o comunque appaiono più complesse, di norma ci siamo attenuti alle scelte di v. Per qualche caso più significativo di dissenso, si vedano testo e apparato a I 2, 4; 9, 5; II 3, 5 (linn. 41 e 44); 8, 10; 35, 5; 38, 1; III 1, 8; 12, 4; 14, 8; 15, 4; 17, 8; IV 28, 2. 3; 29, 1; 30, 3; 36, 4; 40, 6; 46, 8; 50, 6; 54, 2; 62, 3.

fossero supportate da almeno un altro testimone[1]. Dato che il nostro interesse è diretto al testo dei *Dialoghi*, sono stati omessi gli *incipit* e gli *explicit* dei vari libri, e per comodità del lettore abbiamo ripartito capitolo per capitolo le relative titolature che nei manoscritti sono raggruppate all'inizio di ogni libro. Ci siamo attenuti a v anche quanto alla divisione dei libri in capitoli, laddove b presenta alcune variazioni, soprattutto nel libro quarto[2].

* * *

Le pagine XXI-XXVIII; LVII-LXV; LXX-LXXIX dell'Introduzione sono di M. Simonetti.

Due importanti contributi: L. Castaldi, *Per un'edizione critica dei* Dialogi *di Gregorio Magno. Recognizioni preliminari*, «Filologia mediolatina» X 2003, pp. 1-39 e S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004, sono stati pubblicati quando questo volume era già in corso di stampa. Se ne terrà conto nel secondo volume.

[1] Inoltre, abbiamo raggruppato insieme, sotto la sigla m(ap), sia le varianti riportate nell'apparato di m sia quelle che de Vogüé ha riscontrato essere state omesse da m, per difetto di collazione, e ha registrato con una sigla diversa.

[2] Ci è gradito ringraziare anche pubblicamente l'amico Bruno Luiselli, la cui non comune conoscenza del tardo latino ci ha più volte soccorso, impelagati com'eravamo nelle sabbie mobili dell'apparato critico dei *Dialoghi*.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Opere di Gregorio Magno

Cant.	*Expositio in Canticum Canticorum*, *CCL* CXLIV; *SCh* 314.
Dial.	*Dialogi* *Gregorii Magni Dialogi*, cur. U. Moricca (Fonti per la Storia d'Italia dell'Istituto Storico Italiano. Scrittori. Secolo VI), Roma 1924 (= Moricca 1924). Grégoire le Grand, *Dialogues*. Introduction, bibliographie et carte de A. de Vogüé, vol. I, Paris 1978 (= de Vogüé, *SCh* 251); vol. II, Paris 1979 (= de Vogüé, *SCh* 260); vol. III, Paris 1980 (= de Vogüé, *SCh* 265).
Ep.	*Registrum Epistularum*, *CCL* CXL-CXLA; *MGH ep.* I-II.
Hom. Eu.	*Homiliae in Euangelia*, *CCL* CXLI; *PL* LXXVI; *GMO* II.
Hom. Hiez.	*Homiliae in Hiezechielem*, *CCL* CXLII; *SCh* 327, 360.
In 1 Reg.	*Expositio in librum primum Regum*, *CCL* CXLIV; *SCh* 351, 391, 449.
Mor.	*Moralia in Iob*, *CCL* CXLIII-CXLIIIAB; *SCh* 32bis, 212, 221.
Past.	*Regula pastoralis*, *PL* LXXVII; *SCh* 381, 382.

Raccolte e lessici

BHG	*Bibliotheca Hagiographica Graeca*
BHL	*Bibliotheca Hagiographica Latina*
CCG	*Corpus Christianorum, Series Graeca*
CCL	*Corpus Christianorum, Series Latina*
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*
DHGE	*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*

DPAC	*Dizionario di patrologia e di antichità cristiane*
DSp	*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte*
GMO	*Gregorii Magni Opera*, Roma 1992 sgg.
ICI	*Inscriptiones Christianae Italiae septimo saeculo antiquiores*
MGH	*Monumenta Germaniae Historica*
PCBE	*Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire*
PG	*Patrologia Graeca*
PL	*Patrologia Latina*
PLRE	*The Prosopography of the Later Roman Empire*
SCh	*Sources Chrétiennes*
TLL	*Thesaurus Linguae Latinae*

Studi

Arnaldi 1974
G. Arnaldi, «San Benedetto guadagnato alla storia (in margine a una nuova edizione della *Regola*», in *Studi sul Medioevo cristiano offerti a R. Morghen*, Roma 1974, pp. 1-27.

Arnaldi 1985
G. Arnaldi, «Gregorio Magno, i 'patrimoni di S. Pietro' e le autorità imperiali in Italia e in Sicilia», in *Miscellanea in onore di Ruggero Moscati*, Napoli 1985, pp. 39-46.

Arnaldi 1995
G. Arnaldi, «Gregorio Magno e la giustizia», in *La giustizia nell'Alto Medioevo (secoli V-VIII)*, Spoleto 1995 (Settimane di Studio del Centro Italiano sull'Alto Medioevo XLII), pp. 57-101.

Arnaldi 2004
G. Arnaldi, «Gregorio Magno e la circolazione delle sue opere», in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*, pp. 51-63.

Azzara 1991
C. Azzara, *Gregorio Magno, i Longobardi e l'Occidente barbarico. Costanti e peculiarità di un rapporto*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano» XCVII 1991, pp. 1-77.

Bartelink 1995
G. J. M. Bartelink, «Pope Gregory the Great's Knowledge of Greek», in J. C. Cavadini (a cura di), *Gregory the Great. A Symposium*, Notre Dame-London 1995, pp. 117-36.

Boesch Gajano 1979a
S. Boesch Gajano, *'Narratio' e 'expositio' nei Dialoghi di Gregorio Magno*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano» LXXXVIII 1979, pp. 1-33.
Boesch Gajano 1979b
S. Boesch Gajano, *Dislivelli culturali e mediazioni ecclesiastiche nei 'Dialogi' di Gregorio Magno*, «Quaderni Storici» XLI 1979, pp. 398-415.
Boesch Gajano 1980
S. Boesch Gajano, *La proposta agiografica dei 'Dialogi' di Gregorio Magno*, «Studi Medievali» XXI 1980, pp. 623-64.
Boesch Gajano 1981
S. Boesch Gajano, «Demoni e miracoli nei 'Dialogi' di Gregorio Magno», in *Hagiographie, Cultures et sociétés*, pp. 263-81.
Boesch Gajano 1986
S. Boesch Gajano, «Teoria e pratica pastorale nelle opere di Gregorio Magno», in Fontaine-Gillet-Pellistrandi 1986, pp. 181-8.
Boesch Gajano 1988
S. Boesch Gajano, «Agiografia e geografia nei *Dialoghi* di Gregorio Magno», in S. Pricoco (a cura di), *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità*, Catania 1988, pp. 209-20.
Boesch Gajano 1995
S. Boesch Gajano, «Il demonio e i suoi complici», in S. Pricoco-T. Sardella (a cura di), *Il demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, Soveria Mannelli 1995, pp. 237-63.
Boesch Gajano 2000
S. Boesch Gajano, «Gregorio I», in *Enciclopedia dei Papi*, II, Roma 2000, pp. 546-74.
Boesch Gajano 2004a
S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004.
Boesch Gajano 2004b
S. Boesch Gajano, «La memoria della santità: Gregorio Magno autore e oggetto di scritture agiografiche», in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*, pp. 319-46.
Boglioni 1974
P. Boglioni, *Miracle et nature chez Grégoire le Grand: théorie et thèmes*, «Cahiers d'Études Médiévales» I 1974, pp. 11-102.
Boglioni 1982
P. Boglioni, «Gregorio Magno biografo di san Benedetto», in *Atti del VII° Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo, 29 sett.-5 ott. 1980*, Spoleto 1982, pp. 185-229.

Brechter 1938
H. S. Brechter, *Monte Cassinos erste Zerstörung*, «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige» LVI 1938, pp. 109-50.
Bruzzone 1991
A. Bruzzone, *Sulla lingua dei* Dialogi *di Gregorio Magno*, «Studi Latini e Italiani» V 1991, pp. 195-280.
Bruzzone 1992
A. Bruzzone, *Sulla lingua dei* Dialogi *di Gregorio Magno*, «Studi Latini e Italiani» VI 1992, pp. 181-283.
Cavadini 1998
J. C. Cavadini, *A Note on Gregory's Use of Miracles in the Life and Miracles of St. Benedict*, «American Benedictine Review» XLIX 1998, pp. 104-20.
Chapman 1929
J. Chapman, *Saint Benedict and the Sixth Century*, London 1929.
Ciccarese 1984
M. P. Ciccarese, «*Vita Martini* 7: tra miracolo e visione dell'aldilà», in *L'agiografia latina nei secoli IV-VII. Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma 1984 («Augustinianum» XXIV), pp. 227-33.
Ciccarese 1987
M. P. Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi*, Firenze 1987.
Ciccarese 1989
M. P. Ciccarese, «La genesi letteraria della visione dell'aldilà: Gregorio Magno e le sue fonti», in *Sogni, visioni e profezie nell'antico cristianesimo. Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma 1989 («Augustinianum» XXIX), pp. 435-49.
Ciccarese 2002
M. P. Ciccarese, *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*, I (agnello-gufo), Bologna 2002.
Clark 1986
F. Clark, «The Authenticity of the Gregorian *Dialogues*: a Reopening of the Question?», in Fontaine-Gillet-Pellistrandi 1986, pp. 429-43.
Clark 1987
F. Clark, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, I-II, Leiden 1987 (Studies in the History of Christian Thought, 37-8).
Clark 1989a
F. Clark, *Dialogues: A Response to Paul Meyvaert*, «Journal of Ecclesiastical History» XL 1989, pp. 323-43.

Clark 1989b
F. Clark, *The Authorship of the Gregorian Dialogues: an Old Controversy Renewed*, «Heythrop Journal» XXX 1989, pp. 257-72.
Clark 1990a
F. Clark, «The Authorship of the Gregorian Dialogues: a Challenge to the Traditional View», in *Studia Patristica* XVIII 4, ed. by E. A. Livingstone, Kalamazoo-Leuven 1990, pp. 120-32.
Clark 1990b
F. Clark, *The Renewed Debate on the Authenticity of the Gregorian Dialogues*, «Augustinianum» XXX 1990, pp. 75-105.
Clark 1991
F. Clark, «The Renewed Controversy about the Authorship of the Dialogues», in *Gregorio Magno e il suo tempo*, II, pp. 5-25.
Clark 1997
F. Clark, «The Authorship of the Gregorian *Dialogues*: the State of the Question», in *Studia Patristica* XXXIII, ed. by E. A. Livingstone, Leuven 1997, pp. 407-17.
Clark 1999
F. Clark, *R. A. Markus, Gregory the Great and* In I Regum, «Heythrop Journal» XL 1999, pp. 207-9.
Clark 2001
F. Clark, «The unmasking of the pseudo-Gregorian *Commentary on Kings* and its relevance to the study of Benedictine origins», in *Studia Patristica* XXXVI, ed. by M. F. Wiles-E. J. Yarnold, Leuven 2001, pp. 3-8.
Clark 2002
F. Clark, *Saint Benedict's Biography and the Turning Tide of Controversy*, «American Benedictine Review» LIII 2002, pp. 305-25.
Clark 2003
F. Clark, *The 'Gregorian'* Dialogues *and the Origins of Benedictine Monasticism*, Leiden-Boston 2003.
Consolino 1991
F. E. Consolino, «Il papa e le regine: potere femminile e politica ecclesiastica nell'epistolario di Gregorio Magno», in *Gregorio Magno e il suo tempo*, I, pp. 225-49.
Courcelle 1967a
P. Courcelle, *La vision cosmique de saint Benoît*, «Revue des Études Augustiniennes» XIII 1967, pp. 97-117.
Courcelle 1967b
P. Courcelle, *'Habitare secum' selon Perse et selon Grégoire le Grand*, «Revue des Études Anciennes» LXIX 1967, pp. 266-79.

Courcelle 1967c
P. Courcelle, *Grégoire le Grand à l'école de Juvenal*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» XXXVIII 1967, pp. 170-4.
Cracco 1977
G. Cracco, *Uomini di Dio e uomini di Chiesa nell'alto Medioevo (per una reinterpretazione dei 'Dialogi' di Gregorio Magno)*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa» XII 1977, pp. 163-202.
Cracco 1980a
G. Cracco, «Chiesa e cristianità rurale nell'Italia di Gregorio Magno», in *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, Bologna 1980, pp. 361-79.
Cracco 1980b
G. Cracco, «Gregorio Magno interprete di Benedetto», in *S. Benedetto e otto secoli (XII-XIX) di vita monastica nel Padovano*, Padova 1980, pp. 7-36.
Cracco 1981
G. Cracco, «Ascesa e ruolo dei '*Viri Dei*' nell'Italia di Gregorio Magno», in *Hagiographie, Cultures et sociétés*, pp. 283-97.
Cracco 1986
G. Cracco, «Gregorio e l'oltretomba», in Fontaine-Gillet-Pellistrandi 1986, pp. 254-66.
Cracco 1991
G. Cracco, *Francis Clark e la storiografia sui 'Dialogi' di Gregorio Magno*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» XXVII 1991, pp. 115-24.
Cracco 1993
G. Cracco, *El dilema del monacato medieval: retiro o misión?*, «Revista Chilena de umanidades» XIV 1993, pp. 145-57.
Cracco 1994
G. Cracco, *Gregorio Magno e Maometto*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» XXX 1994, pp. 247-57.
Cracco 1999a
G. Cracco, *'Habitare secum': luoghi dello spirito e luoghi della storia nel Medioevo europeo*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa» XXVIII 1999, pp. 9-34.
Cracco 1999b
G. Cracco, *Grégoire le Grand: un christianisme renouvelé*, «Antiquité Tardive» VII 1999, pp. 215-29.
Cracco 2001
G. Cracco, «Alle origini dell'Europa cristiana: Gregorio Magno», in G. De Rosa-G. Cracco (a cura di), *Il Papato e l'Europa*, Soveria Mannelli 2001, pp. 13-54.

Cracco 2004
G. Cracco, «Gregorio 'morale': la costruzione di una identità», in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*, pp. 170-96.
Cracco-Cracco Ruggini 1997
G. Cracco-L. Cracco Ruggini, «Trame religiose attraverso il Mediterraneo medievale», in G. Arnaldi-G. Cavallo (a cura di), *Europa medievale e mondo bizantino. Contatti effettivi e possibilità di studi comparati*, Roma 1997, pp. 81-107.
Cracco Ruggini 1981
L. Cracco Ruggini, «Il miracolo nella cultura nel tardo impero: concetto e funzione», in *Hagiographie, Cultures et sociétés*, pp. 161-202.
Cracco Ruggini 1985
L. Cracco Ruggini, «Gregorio Magno, Agostino e i quattro Vangeli», in *Miscellanea di studi agostiniani in onore di P. A. Trapé*, Roma 1985, pp. 255-63.
Cracco Ruggini 1986
L. Cracco Ruggini, «Grégoire le Grand et le monde byzantin», in Fontaine-Gillet-Pellistrandi 1986, pp. 83-94.
Cracco Ruggini 2004
L. Cracco Ruggini, «Gregorio Magno e il mondo mediterraneo», in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*, pp. 11-50.
Cremascoli 1979
G. Cremascoli, Novissima hominis *nei* Dialogi *di Gregorio Magno*, Bologna 1979.
Cremascoli 1989a
G. Cremascoli, *Se i* Dialogi *siano opera di Gregorio Magno: due volumi per una* vexata quaestio, «Benedictina» XXXVI 1989, pp. 179-92.
Cremascoli 1989b
G. Cremascoli, Infirmantium persona (Dialogi 4, 4, 9). *Sui dubbi del diacono Pietro*, «Invigilata Lucernis» XI 1989, pp. 175-95.
Cremascoli 2001a
G. Cremascoli, *L'esegesi biblica di Gregorio Magno*, Brescia 2001.
Cremascoli 2001b
G. Cremascoli, «I *viri dei* dell'Umbria nei *Dialogi* di Gregorio Magno», in *Umbria cristiana*, pp. 257-70.
Cremascoli 2004a
G. Cremascoli, «Gregorio Magno», in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, Spoleto 2004 (Settimane di Studio del Centro Italiano sull'Alto Medioevo LI), pp. 65-85.
Cremascoli 2004b
G. Cremascoli, «Gregorio Magno esegeta: rapporti tra *Commen-*

tari e *Omelie*», in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*, pp. 139-50.
Cristiani 1985
M. Cristiani, «'Ars artium'. La psicologia di Gregorio Magno», in *Le trasformazioni della cultura nella Tarda Antichità. Atti del Convegno di Catania, 27 sett.-2 ott. 1982*, Roma 1985, pp. 309-31.
Cristiani 2001
R. Cristiani, «Quello che i *Dialogi* non dicono. Il monachesimo basilicale romano nel passato di Benedetto», in *Umbria cristiana*, pp. 795-813.
Curtius 1948
E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948 (trad. it. *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze 1992).
Cusack 1974
P. A. Cusack, *St Scholastica: Myth or Real Person?*, «Downside Review» XCII 1974, pp. 145-59.
Cusack 1975
P. A. Cusack, «Some Literary Antecedents of the Totila Encounter in the Second Dialogue of Pope Gregory I», in *Studia Patristica* XII, ed. by E. A. Livingstone, Berlin 1975, pp. 87-90.
Cusack 1976
P. A. Cusack, *The Temptation of St. Benedict: an Essay at Interpretation through the Literary Sources*, «American Benedictine Review» XXVII 1976, pp. 143-63.
Dagens 1968
C. Dagens, *Grégoire le Grand et la culture de la 'sapientia huius mundi' à la 'docta ignorantia'*, «Revue des Études Augustiniennes» XIV 1968, pp. 17-26.
Dagens 1969
C. Dagens, *La «conversion» de saint Benoît selon saint Grégoire le Grand*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» V 1969, pp. 384-91.
Dagens 1977a
C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris 1977.
Dagens 1977b
C. Dagens, «Grégoire le Grand et le ministère de la parole. Les notions d''Ordo praedicatorum' et 'officium praedicationis'», in *Forma Futuri. Studi in onore del Card. M. Pellegrino*, Torino 1977, pp. 1054-73.
Dagens 1981
C. Dagens, *Grégoire le Grand et le monde oriental*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» XVII 1981, pp. 243-52.

Dagens 1991
C. Dagens, «Saint Grégoire le Grand, *consul Dei*. La mission prophétique d'un pasteur», in *Gregorio Magno e il suo tempo*, I, pp. 33-45.
de Gaiffier 1966
B. de Gaiffier, *Miracles bibliques et Vies de Saints*, «Nouvelle Revue Théologique» LXXXVIII 1966, pp. 376-85.
de Vogüé 1961
A. de Vogüé, *La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît*, Paris 1961.
de Vogüé 1972
A. de Vogüé, *La rencontre de Benoît et de Scholastique. Essai d'interprétation*, «Revue d'histoire de la spiritualité» XLVIII 1972, pp. 257-73.
de Vogüé 1975
A. de Vogüé, *'Discretione praecipuam': à quoi Grégoire pensait-il?*, «Benedictina» XXII 1975, pp. 325-7.
de Vogüé 1976a
A. de Vogüé, *Benoît, modèle de vie spirituelle d'après le deuxième livre des Dialogues de saint Grégoire*, «Collectanea Cisterciensia» XXXVIII 1976, pp. 147-57.
de Vogüé 1976b
A. de Vogüé, *La mention de la* regula monachorum *à la fin de la vie de Benoît (Grégoire, Dial. II 36). Sa fonction littéraire et spirituelle*, «Regulae Benedicti Studia» V 1976, pp. 289-98.
de Vogüé 1976c
A. de Vogüé, *Grégoire le Grand, lecteur de Grégoire de Tours?*, «Analecta Bollandiana» XCIV 1976, pp. 225-33.
de Vogüé 1976-77
A. de Vogüé, *Un cinquantenaire: l'édition des Dialogues de saint Grégoire par Umberto Moricca*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano» LXXXVI 1976-77, pp. 183-216.
de Vogüé 1986
A. de Vogüé, «De la crise aux resolutions: les *Dialogues* comme histoire d'une âme», in Fontaine-Gillet-Pellistrandi 1986, pp. 305-14.
de Vogüé 1988a
A. de Vogüé, «La mort dans les monastères: Jonas de Bobbio et les *Dialogues* de Grégoire le Grand», in *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)*, Roma 1988 (Studia Ephemeridis «Augustinianum» XXVII), pp. 593-619.
de Vogüé 1988b
A. de Vogüé, *Grégoire le Grand et ses 'Dialogues' d'après deux ou-*

vrages récents, «Revue d'Histoire Ecclésiastique» LXXXIII 1988, pp. 281-348.
de Vogüé 1991
A. de Vogüé, «Les *Dialogues*, oeuvre authentique et publiée par Grégoire lui-même», in *Gregorio Magno e il suo tempo*, II, pp. 27-40.
de Vogüé 1996
A. de Vogüé, *L'auteur du Commentaire des Rois attribué à saint Grégoire: un moine de Cava?*, «Revue Bénédictine» CVI 1996, pp. 319-31.
de Vogüé 1998
A. de Vogüé, «Genesi della Regola di s. Benedetto», in *I Fiori e' Frutti santi*, pp. 7-16.
de Vogüé 1999
A. de Vogüé, *Moines, clercs et laïcs dans les* Dialogues *de Grégoire le Grand*, «Revue Mabillon» LXXI 1999, pp. 9-35.
de Vogüé 2000
A. de Vogüé, *Du nouveau sur les Dialogues de saint Grégoire*, «Collectanea Cisterciensia» LXII 2000, pp. 193-8.
Dudden 1905
F. H. Dudden, *Gregory the Great: his Place in History and Thought*, I-II, London 1905.
Evans 1986
G. R. Evans, *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge 1986.
Fontaine-Gillet-Pellistrandi 1986
J. Fontaine-R. Gillet-S. Pellistrandi (a cura di), *Grégoire le Grand. Actes du Colloque international de Chantilly, 15-19 septembre 1982*, Paris 1986.
Gasparri 1991
S. Gasparri, «Gregorio Magno e l'Italia meridionale», in *Gregorio Magno e il suo tempo*, I, pp. 77-101.
Gillet 1961
R. Gillet, «Spiritualité et place du moine dans l'Église selon saint Grégoire le Grand», in *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, pp. 323-51.
Gillet 1986
R. Gillet, «Grégoire I le Grand», in *DHGE* XXI, Paris 1986, pp. 1387-420.
Gillet 1990
R. Gillet, *Les* Dialogues *sont-ils de Grégoire?*, «Revue des Études Augustiniennes» XXXVI 1990, pp. 309-14.
Godding 1988
R. Godding, *Les* Dialogues... *de Grégoire le Grand: à propos d'un livre récent*, «Analecta Bollandiana» CVI 1988, pp. 201-29.

Godding 1990
R. Godding, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)*, Roma 1990.
Godding 1991
R. Godding, «Cento anni di ricerche su Gregorio Magno. A proposito di una bibliografia», in *Gregorio Magno e il suo tempo*, I, pp. 293-304.
Godding 2004
R. Godding, «Tra due anniversari: Gregorio Magno alla luce degli studi recenti (1991-2003)», in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*, pp. 88-104.
Gregorio Magno e il suo tempo
Gregorio Magno e il suo tempo. Atti del XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana, I-II, Roma 1991 (Studia Ephemeridis «Augustinianum» XXXIII-XXXIV).
Gregorio Magno nel XIV centenario della morte
Gregorio Magno nel XIV centenario della morte. Atti del Convegno internazionale di Roma, 22-25 ottobre 2003, Roma 2004 (Atti dei Convegni Lincei 209).
Gross 1975
K. Gross, *Der Tod des Hl. Benedictus. Ein Beitrag zu Gregor d. Gr., Dial. 2, 37*, «Revue Bénédictine» LXXXV 1975, pp. 164-76.
Guevin
B. Guevin, *A new Gregorian Controversy: the Authorship of the Commentary on First King on Doubt*, «American Benedictine Review» L 1999, pp. 437-43.
Hagiographie, Cultures et sociétés
Hagiographie, Cultures et sociétés (IV^e-XII^e siècles), Actes du Colloque de Nanterre et Paris (2-5 mai 1979), Paris 1981.
Hallinger 1957
K. Hallinger, «Papst Gregor der Grosse und der Hl. Benedikt», in B. Steidle, *Commentationes in Regulam sancti Benedicti*, Roma 1957 (Studia Anselmiana 42), pp. 231-319.
Holtz 1986
L. Holtz, «Le contexte grammatical du défi à la grammaire: Grégoire et Cassiodore», in Fontaine-Gillet-Pellistrandi 1986, pp. 531-40.
Iadanza 1995
M. Iadanza, *Il tema della paternità gregoriana dei* Dialogi *e la tradizione manoscritta nei secoli VII e VIII*, «Benedictina» XLII 1995, pp. 315-34.
I Fiori e' Frutti santi
I Fiori e' Frutti santi. S. Benedetto, la Regola, la santità nelle testimonianze dei manoscritti cassinesi, Abbazia di Montecassino 1998.

Jenal 1995
G. Jenal, *Italia Ascetica atque Monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250-604)*, Stuttgart 1995.
Kinnirey 1935
A. J. Kinnirey, *The Late Latin Vocabulary of the Dialogues of St. Gregory the Great*, Washington 1935.
Laporte 1963
J. Laporte, *S. Benoît et le paganisme*, Saint-Wandrille 1963.
Le Goff 1981
J. Le Goff, «'*Vita*' et '*pre-exemplum*' dans le 2[e] livre des *Dialogues* de Grégoire le Grand», in *Hagiographie, Cultures et sociétés*, pp. 105-20.
Leyser 1991
C. Leyser, «St. Benedict and Gregory the Great: another Dialogue», in S. Pricoco-F. Rizzo Nervo-T. Sardella (a cura di), *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo*, Soveria Mannelli 1991, pp. 21-43.
Leyser 2000
C. Leyser, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford 2000.
Luiselli 1992
B. Luiselli, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico*, Roma 1992.
Mähler 1973
M. Mähler, *Évocations bibliques et hagiographiques dans la Vie de saint Benoît par saint Grégoire*, «Revue Bénédictine» LXXXIII 1973, pp. 398-429.
Markus 1997
R. A. Markus, *Gregory the Great and His World*, Cambridge 1997 (trad. it. Milano 2001).
Markus 2003
R. A. Markus, «*Haec non longe sunt*. Gregory the Great on the Antichrist and the End», in R. Barcellona-T. Sardella (a cura di), *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a S. Pricoco*, Soveria Mannelli 2003, pp. 255-64.
Mazzarino 1980
S. Mazzarino, «L''era costantiniana' e la 'prospettiva storica' di Gregorio Magno», in *Il passaggio dal mondo antico al medioevo, da Teodosio a San Gregorio Magno*, Roma 1980 (Atti dei Convegni Lincei 45), pp. 9-28.
Mc Cready 1989
W. Mc Cready, *Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great*, Toronto 1989.

Mc Culloh 1976
J. Mc Culloh, *The Cult of Relics in the Letters and 'Dialogues' of Pope Gregory the Great: a Lexicographical Study*, «Traditio» XXXII 1976, pp. 145-84.
Meyvaert 1977
P. Meyvaert, *Benedict, Gregory, Bede and Others*, London 1977.
Meyvaert 1979
P. Meyvaert, *The Date of Gregory the Great's Commentaires on the Canticle of Canticles and on I King's*, «Sacris Erudiri» XXIII 1979, pp. 191-216.
Meyvaert 1988
P. Meyvaert, *The Enigma of Gregory the Great's Dialogues: a Response to Francis Clark*, «Journal of Ecclesiastical History» XXXIX 1988, pp. 335-81.
Molland 1964
E. Molland, *'Ut sapiens medicus'. Medical Vocabulary in St. Benedict's Regula monachorum*, «Studia Monastica» VI 1964, pp. 273-98.
Monfrin 1991
F. Monfrin, «Voir le monde dans la lumière de Dieu. À propos de Gregoire le Grand, *Dialogues* II 35», in *Les fonctions des Saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècles). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome, 27-29 oct. 1988*, Roma 1991 (Coll. de l'École française de Rome 149), pp. 37-49.
Morin 1908
G. Morin, *Pour la topographie ancienne du Mont-Cassin*, «Revue Bénédictine» XXV 1908, pp. 277-303; 468-97.
O'Donnell 1995
J. J. O'Donnell, «The Holiness of Gregory», in J. C. Cavadini (a cura di), *Gregory the Great. A Symposium*, Notre Dame-London 1995, pp. 62-81.
Otranto 1991
G. Otranto, *Italia meridionale e Puglia paleocristiane*, Bari 1991.
Pani Ermini 1981
L. Pani Ermini, *Subiaco all'epoca di s. Benedetto. Note di topografia*, «Benedictina» XXVIII 1981, pp. 69-80.
Pantoni 1981
A. Pantoni, *Ricordi e cimeli di s. Benedetto a Montecassino*, «Benedictina» XXVIII 1981, pp. 81-95.
Peifer 2000
C. J. Peifer, *The Origins of Benedictine Monasticism: State of the Question*, «American Benedictine Review» LI 2000, pp. 293-315.

Penco 1983
G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia*, Milano 1983[2].
Penco 1986
G. Penco, *Sulla struttura dialogica dei* Dialoghi *di s. Gregorio*, «Benedictina» XXXIII 1986, pp. 329-35.
Penco 1998
G. Penco, «La figura di s. Benedetto nella tradizione monastica latina», in *I Fiori e' Frutti santi*, pp. 25-35.
Petersen 1984
J. M. Petersen, *The* Dialogues *of Gregory the Great in their Late Antique Cultural Background*, Toronto 1984.
Pricoco 1978
S. Pricoco, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978.
Pricoco 1991
S. Pricoco, «Gregorio Magno e la sua età: ragioni di un incontro di studio», in L. Giordano (a cura di), *Gregorio Magno: il maestro della comunicazione spirituale e la tradizione gregoriana in Sicilia*, Catania 1991, pp. 9-19.
Pricoco 1992
S. Pricoco, «*'Egredere de terra tua'*: La fortuna di *Gen.* 12, 1 nella prima cultura monastica», in *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à J. Fontaine*, I, Paris 1992, pp. 119-31.
Pricoco 1998
S. Pricoco, «Benedetto nei *Dialogi* di Gregorio Magno», in *I Fiori e' Frutti santi*, pp. 17-24.
Prinz 1988
F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung*, Darmstadt 1988[2].
Prinz 1991
F. Prinz, «Papa Gregorio Magno, il monachesimo siciliano e dell'Italia meridionale e gli inizi della vita monastica presso gli anglosassoni», in S. Pricoco-F. Rizzo Nervo-T. Sardella (a cura di), *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo*, Soveria Mannelli 1991, pp. 7-20.
Ramos Lissón 1991
D. Ramos Lissón, «Grégoire le Grand, Léandre et Reccarède», in *Gregorio Magno e il suo tempo*, I, pp. 187-98.
Recchia 1972
V. Recchia, *La visione di S. Benedetto e la* 'compositio' *del secondo libro dei* Dialoghi *di Gregorio Magno*, «Revue Bénédictine» LXXXII 1972, pp. 140-55.

Recchia 1974
V. Recchia, *Le omelie di Gregorio Magno su Ezechiele*, Bari 1974.
Recchia 1978
V. Recchia, *Gregorio Magno e la società agricola*, Roma 1978.
Recchia 1979
V. Recchia, *Il* praedicator *nel pensiero e nell'azione di Gregorio Magno*, «Salesianum» XLI 1979, p. 333 sgg.
Recchia 1982-83
V. Recchia, *San Benedetto e la politica religiosa dell'Occidente nella prima metà del secolo VI dai* Dialogi *di Gregorio Magno*, «Romanobarbarica» VII 1982-83, pp. 201-52.
Recchia 1983
V. Recchia, «Gregorio Magno: lo Spirito Santo nella vita della Chiesa e delle singole anime», in S. Felici (a cura di), *Spirito Santo e catechesi patristica*, Roma 1983, pp. 155-94.
Recchia 1984
V. Recchia, «Monache e monasteri femminili nelle opere di Gregorio Magno», in F. Marangelli (a cura di), *Le Abbazie nullius. Giurisdizione spirituale e feudale nelle comunità femminili fino a Pio IX*, Fasano di Puglia 1984, pp. 89-130.
Recchia 1986
V. Recchia, «I protagonisti dell'offensiva romana antimonofisita tra la fine del quinto e i primi decenni del sesto secolo dai *Dialoghi* di Gregorio Magno», in Fontaine-Gillet-Pellistrandi 1986, pp. 159-69.
Ricci 2002
C. Ricci, Mysterium dispensationis. *Tracce di una teologia della storia in Gregorio Magno*, Roma 2002 (Studia Anselmiana 135).
Richards 1980
J. Richards, *Consul of God. The Life and Times of Pope Gregory the Great*, London 1980 (trad. it. *Il console di Dio*, Firenze 1984).
Schmitt 1994
J.-C. Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris 1994 (trad. it. Bari 1995).
Simonetti 1985
M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.
Simonetti 1997
M. Simonetti, *Gregorio Magno e la nascita dell'Europa*, «Vetera Christianorum» XXXIV 1997, pp. 310-27.
Simonetti 2004
M. Simonetti, «*Mediator dei et hominum*. Cenni di cristologia gregoriana», in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*, pp. 197-206.

Straw 1988
C. Straw, *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, Berkeley 1988.
Straw 1995
C. Straw, «Purity and Death», in J. C. Cavadini (a cura di), *Gregory the Great. A Symposium*, Notre Dame-London 1995, pp. 16-37.
Straw 1996
C. Straw, *Gregory the Great*, Aldershot 1996.
Straw 2004
C. Straw, «The classical heritage and a new spiritual synthesis», in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*, pp. 105-29.
Tateo 1965
F. Tateo, *La struttura dei dialoghi di Gregorio Magno*, «Vetera Christianorum» II 1965, pp. 101-27.
Umbria cristiana
Umbria cristiana. Dalla diffusione del culto al culto dei santi (secc. IV-X). Atti del XV Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 23-28 ottobre 2000, Spoleto 2001.
Van Uytfanghe 1981
M. Van Uytfanghe, «La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge latin», in *Hagiographie, Cultures et sociétés*, pp. 205-33.
Van Uytfanghe 1986
M. Van Uytfanghe, «Scepticisme doctrinal au seuil du Moyen Âge? Les objections du diacre Pierre dans les *Dialogues* de Grégoire le Grand», in Fontaine-Gillet-Pellistrandi 1986, pp. 314-26.
Van Uytfanghe 1987
M. Van Uytfanghe, *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (600-750)*, Brussel 1987 (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren, Jaargang 49, Nr. 120).
Van Uytfanghe 1991
M. Van Uytfanghe, «Les *Visiones* du très haut Moyen Âge et les récentes 'expériences de mort temporaire'», Première partie, in *Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à Gabriel Sanders*, Steenbruge 1991, pp. 447-81.
Van Uytfanghe 1992-93
M. Van Uytfanghe, *Les* Visiones *du très haut Moyen Âge et les récentes 'expériences de mort temporaire'*, Deuxième partie, «Sacris Erudiri» XXXIII 1992-93, pp. 135-81.

Van Uytfanghe 2004
M. Van Uytfanghe, «L'eschatologie des Dialogues grégoriens: expériences potentielles, assises idéelles, fiction littéraire», in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*, pp. 254-77.
Vilella 1991
J. Vilella, «Gregorio Magno e Hispania», in *Gregorio Magno e il suo tempo*, I, pp. 167-86.
Vitale Brovarone 1974
A. Vitale Brovarone, *La forma narrativa dei* Dialoghi *di Gregorio Magno: problemi storico-letterari*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche» CVIII 1974, pp. 95-173.
Vitale Brovarone 1975
A. Vitale Brovarone, *La forma narrativa dei* Dialoghi *di Gregorio Magno: prospettive di struttura*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche» CIX 1975, pp. 117-85.
Von der Nahmer 1987
D. Von der Nahmer, *Gregor der Grosse und der Heilige Benedikt*, «Regulae Benedicti Studia» XVI 1987, pp. 81-103.
Wansbrough 1965
J. H. Wansbrough, *St. Gregory's Intention in the Stories of St. Scholastica and St. Benedict*, «Revue Bénédictine» LXXV 1965, pp. 145-51.

TESTO E TRADUZIONE

Conspectus siglorum

G Sangallensis 213, saec. VIII
H Augustodunensis 20, saec. VIII

b ed. Benedictinorum, Parisiis 1705 (= *PL* LXXVII)
m ed. U. Moricca, Romae 1924
v ed. A. de Vogüé, *SCh* 251. 260. 265 (Parisiis 1978. 1979. 1980)

r ed. R. Mittermüller, Ratisbonae 1880 (liber II)
w ed. G. Waitz, Hanovriae 1878 (excerpta)

z uersio graeca Zachariae (*PL* LXXVII [libri I. III. IV] *PL* LXVI [liber II])

Siglum (ap) siglo editionum appositum indicat lectiones quae leguntur in apparatu editionis: ex. gr., m(ap) = lectio in apparatu editionis m.

DIALOGORVM GREGORII PAPAE
LIBRI QUATTVOR
DE MIRACVLIS PATRVM ITALICORVM

DIALOGHI DI PAPA GREGORIO
IN QUATTRO LIBRI
SUI MIRACOLI DEI PADRI ITALIANI

LIBER PRIMVS

Prologus

1. Quadam die, nimiis quorumdam saecularium tumultibus depressus, quibus in suis negotiis plerumque cogimur soluere etiam quod nos certum est non debere, secretum locum petii amicum moeroris, ubi omne quod de mea mihi occupatione
5 displicebat se patenter ostenderet et cuncta quae infligere dolorem consueuerant congesta ante oculos licenter uenirent.

2. Ibi itaque cum adflictus ualde et diu tacitus sederem, dilectissimus filius meus Petrus diaconus adfuit, mihi a primaeuo iuuentutis flore in amicitiis familiariter obstrictus atque
10 ad sacri uerbi indagationem socius. Qui graui excoqui cordis languore me intuens, ait: «Numquidnam noui aliquid accidit, quod plus te solito moeror tenet?».

3. Cui inquam: «Moerorem, Petre, quem cotidie patior et semper mihi per usum uetus est et semper per augmentum
15 nouus. Infelix quippe animus meus occupationis suae pulsatus uulnere meminit qualis aliquando in monasterium fuit, quomodo ei labentia cuncta subter erant, quantum rebus omnibus quae uoluuntur eminebat, quod nulla nisi caelestia cogitare consueuerat, quod etiam retentus corpore ipsa iam carnis

Prol. 4. *amico* m | *moeroris* H m(ap) b: *-ri* G m b(ap) v (cf. τῆς λύπης z)   5-6. *dolore* m   9. *in* om. m(ap) b   11. *accidit* G m(ap) b v z: *accedit* H m   13. *moerorem* G H m v: *-ror* m(ap) b   16. *monasterium* G H m: *-rio* m(ap) b v z

LIBRO PRIMO

Prologo

1. Un giorno in cui ero depresso a causa dell'agitazione di alcuni laici i cui affari fin troppo spesso ci costringono a pagare per ciò di cui non siamo debitori, cercai un luogo appartato quale si conveniva alla mia afflizione, dove tutto ciò che delle mie faccende mi era sgradito mi si manifestasse apertamente e quanto era solito addolorarmi si presentasse liberamente ai miei occhi.

2. Per lungo tempo stetti seduto là, tutto afflitto e silenzioso, finché mi fu vicino il figlio mio dilettissimo, il diacono Pietro, legato a me fin dalla prima giovinezza dalla più grande familiarità e mio collaboratore nello studio delle Scritture. Vedendomi tormentato da forte afflizione, mi dice: «Ti è accaduto forse qualcosa di nuovo, che sei più malinconico del solito?».

3. Gli rispondo: «Pietro, la malinconia che giorno dopo giorno mi affligge è sempre vecchia perché abituale, e sempre nuova perché diventa via via sempre più grave. L'animo mio infelice, tutto preso e dolorosamente turbato dalle sue occupazioni, ricorda quale io fui una volta nel monastero, quando tutto ciò che scorre via gli era al di sotto ed esso sovrastava tutto ciò che è mobile e passa, perché non meditava altro se non le cose del cielo: sebbene ancora trattenuto dal corpo, con la contemplazione passava al di là delle

20 claustra contemplatione transiebat, quod mortem quoque, quae paene cunctis poena est, uidelicet ut ingressum uitae et laboris sui praemium amabat.

4. At nunc ex occasione curae pastoralis saecularium hominum negotia patitur, et post tam pulchram quietis suae speciem 25 terreni actus puluere foedatur. Cumque se pro condescensione multorum ad exteriora sparserit, etiam cum interiora appetit, ad haec procul dubio minor redit. Perpendo itaque quid tolero, perpendo quid amisi, dumque intueor illud quod perdidi, fit hoc grauius quod porto.

30 5. Ecce etenim nunc magni maris fluctibus quatior atque in naui mentis tempestatis ualidae procellis inlidor, et cum prioris uitae recolo, quasi postergum ductis oculis uiso litore suspiro. Quodque adhuc est grauius, dum inmensis fluctibus turbatus feror, uix iam portum ualeo uidere quem reliqui. 35 Quia et ita sunt casus mentis, ut prius quidem perdat bonum quod tenet, sed tamen se perdidisse meminerit, cumque longius recesserit, etiam ipsius boni quod perdiderit obliuiscitur, fitque ut post neque per memoriam uideat quod prius per actionem tenebat. Vnde hoc agitur quod praemisi, quia cum 40 nauigamus longius, iam nec portum quietis quem reliquimus uidemus.

6. Nonnumquam uero ad augmentum mei doloris adiungitur quod quorumdam uita, qui praesens saeculum tota mente reliquerunt, mihi ad memoriam reuocatur, quorum dum cul- 45 men aspicio, quantum ipse in infimis iaceam agnosco. Quorum plurimi conditori suo in secretiori uita placuerunt, qui ne per humanos actus a nouitate mentis ueterescerent, eos omnipotens Deus huius mundi laboribus noluit occupari.

20. *transibat* G m(ap) b 24. *et*: *ut* m 32. *postergum* G H m(ap): *post tergum* m b v 33. *grauius est* m(ap) b 34. *uidere ualeo* b z 36. *sed* G H v z: *si* m b | *se* om. m 37. *perdiderat* b 38-9. *actione* m 42. *ad* G H m v: *in* m(ap) b εἰς z 47. *ueterescerent* m v: *ueteriscerent* G *-riscerint* H *-rascerent* b *increscerent* m(ap) 48. *occupari* m(ap) b v: *-re* G H m (cf. δεσμευθῆναι z)

angustie della carne, e anche la morte, che per quasi tutti è castigo, gli era cara come ingresso alla vita e premio della sua fatica.

4. Invece ora, dovendo attendere alla cura pastorale, il mio animo è infastidito dagli affari degli uomini del mondo, e dopo la visione di una così amena tranquillità è insozzato dalla polvere dell'attività di quaggiù. Dopo essersi disperso fuori di sé per venire incontro alle esigenze di molti, anche quando vuole rientrare in sé, vi ritorna per certo diminuito. Perciò valuto ciò che devo sopportare e ciò che ho perso, e mentre considero tutto quello che mi è venuto a mancare, il peso che porto diventa più gravoso.

5. Ecco che ora mi vedo come sbattuto dalle ondate del mare e nella nave, che è la mia mente, sono trascinato dall'infuriare di una violenta tempesta. Così quando torno col ricordo alla vita di prima, come se, volto a guardare indietro, avessi visto la terra, sospiro. E ciò che è ancora più gravoso, mentre sono trascinato e travolto da flutti immani, riesco ormai solo a stento a vedere il porto che ho abbandonato. Infatti il declino della mente è tale che in un primo tempo, quando perde il bene che aveva, almeno ricorda ciò che ha perduto; ma quando si è allontanata di più, dimentica il bene che ha perduto e non riesce neppure a vedere con la memoria ciò che prima aveva posseduto realmente. Si verifica ciò che ho detto prima: quando ci siamo inoltrati di molto nel mare, non riusciamo più a vedere il porto tranquillo da cui ci siamo allontanati.

6. A volte poi, ad aumentare il mio dolore, si aggiunge il ricordo della vita di alcuni che hanno abbandonato di tutto cuore il mondo presente: e mentre ne contemplo l'altezza, mi accorgo di quanto in basso io mi trovi. Molti di costoro sono riusciti graditi al loro creatore per la loro vita ritirata, perché Dio onnipotente, al fine di evitare che l'operare tra gli uomini facesse invecchiare la giovinezza del loro spirito, ha voluto che non si occupassero degli affanni del mondo.

7. Sed iam quae prolata sunt melius insinuo, si ea quae per
50 inquisitionem ac responsionem dicta sunt sola nominum prae-
notatione distinguo».

PETRVS. Non ualde in Italia aliquorum uitam uirtutibus ful-
sisse cognoui. Ex quorum igitur conparatione accenderis igno-
ro. Et quidem bonos uiros in hac terra fuisse non dubito, signa
55 tamen atque uirtutes aut ab eis nequaquam factas existimo,
aut ita sunt hactenus silentio suppressa, ut utrumne sint facta
nesciamus.

8. GREGORIVS. Si sola, Petre, referam quae de perfectis pro-
batisque uiris unus ego homuncio uel bonis ac fidelibus uiris
60 adtestantibus agnoui uel per memetipsum didici, dies, ut opi-
nor, anteaquam sermo cessabit.

9. PETRVS. Vellim quaerenti mihi de eis aliqua narrares, ne-
que hac pro re interrumpere expositionis studium graue ui-
deatur, quia non dispar aedificatio oritur ex memoria uirtu-
65 tum. In expositione quippe qualiter inuenienda atque tenenda
sit uirtus agnoscitur, in narratione uero signorum cognoscimus
inuenta ac retenta qualiter declaratur. Et sunt nonnulli quos
ad amorem patriae caelestis plus exempla quam praedicamen-
ta succendunt. Fit uero plerumque in audientis animo duplex
70 adiutorium in exemplis patrum, quia et ad amorem uenturae
uitae ex praecedentium conparatione accenditur, et iam si se
esse aliquid aestimat, dum de aliis meliora cognouerit, humi-
liatur.

10. GREGORIVS. Ea quae mihi sunt uirorum uenerabilium
75 narratione conperta incunctanter narro sacrae auctoritatis ex-
emplo, cum mihi luce clarius constet quia Marcus et Lucas

52-3. *fulsisse*: *fuisse* m   55. *facta* m(ap) b   61. *anteaquam* H m(ap): *anteam-quam* G *antequam* b m v   62. *uellim* H m: *uellem* G m(ap) b v *uelim* m(ap) δυσωπῶ z | *narreris* uel *narres* m(ap) *narris* G   67. *declaratur* G m v: *-rantur* H *-rentur* m(ap) *-retur* b   69. *in audientis* H m v z: *audientis* G m(ap) b   70. *quia et* G m v z: *quia si* H m(ap) b   71. *et iam* m v (καί z): *etiam* G H m(ap) b   75. *sacrae* G H b v z: *sacro* m *sacrae scripturae* m(ap)

7. Ma a questo punto, per maggiore chiarezza, intendo riferire ciò che allora fu detto, distinguendo con la sola notazione del nome le domande e le risposte».

PIETRO. Ma io non so se in Italia ci sia stato qualcuno la cui vita è stata illustrata da miracoli. Perciò ignoro chi siano coloro il cui confronto ti sollecita tanto. Certo non dubito che anche nella nostra terra ci siano state persone dabbene, ma ritengo o che essi non abbiano compiuto affatto segni e prodigi, ovvero che questi siano stati così ignorati che non sappiamo neppure se siano mai effettivamente accaduti.

8. GREGORIO. Se, Pietro, io dovessi riferire soltanto i fatti che, uomo dappoco, ho conosciuto, riguardo a uomini perfetti e di virtù provata, per attestazione di persone probe e degne di fede, e quelli che ho appreso direttamente, ritengo che prima del mio discorso terminerà il giorno.

9. PIETRO. Vorrei che a questa mia richiesta tu rispondessi raccontando qualcosa di costoro, né ti sembri fuor di luogo interrompere per tale motivo lo studio delle Scritture, perché il ricordo di questi miracoli produce non minore edificazione. Infatti con lo studio delle Scritture si apprende come si debba raggiungere e preservare la virtù, mentre col racconto dei miracoli veniamo a conoscere come, una volta raggiunta e preservata, la virtù si manifesti apertamente. Alcuni del resto sono infiammati all'amore della patria celeste più dagli esempi che dagli insegnamenti, e l'animo di chi ascolta spesso riceve dal racconto degli esempi dei padri un duplice vantaggio: dal confronto con chi lo ha preceduto viene sollecitato all'amore della vita futura, e se egli ha di sé una certa buona stima, quando avrà conosciuto i fatti più meritevoli degli altri, viene indotto all'umiltà.

10. GREGORIO. Vengo subito a narrare ciò che ho appreso dal racconto di persone venerabili, seguendo l'esempio delle Scritture, perché appare più chiaro della luce che Marco e Luca hanno

euangelium quod descripserunt, non uisu sed auditu dedicerunt. Sed ut dubitationis occasionem legentibus subtraham, per singula quae describo, quibus mihi haec auctoribus sint
80 conperta manifesto. Hoc uero scire te cupio quia in quibusdam sensum solummodo, in quibusdam uero et uerba cum sensu teneo, quia si de personis omnibus ipsa specialiter et uerba tenere uoluissem, haec rusticano usu prolata stilus scribentis non apte susciperet.

85 Seniorum ualde uenerabilium didici relatione quod narro.

I

De Honorato abbate monasterii Fundensis

1. Venanti quondam patricii in Samniae partibus uilla fuit, in qua colonus eius filium Honoratum nomine habuit, qui ab annis puerilibus ad amorem caelestis patriae per abstinentiam
5 exarsit. Cumque tam magna conuersatione polleret seseque iam ab otioso quoque sermone restringeret multumque, ut praefatus sum, per abstinentiam carnem domaret, die quadam parentes illius uicinis suis conuiuium fecerunt, in quo ad uescendum carnes paratae sunt. Quas dum ille ad esum contin-
10 gere pro abstinentiae amore recusaret, coeperunt ei parentes eius inridere ac dicere: «Comede. Numquid piscem tibi in his montibus allaturi sumus?». Illo uero in loco audiri pisces consueuerat, non uideri.

77. *descripserunt* m(ap): *scripserunt* G H m(ap) b v *discripserunt* m συνεγράψαντο z 77-8. *dedicerunt* H m: *dedicerint* G *didicerunt* m(ap) b v *didicerint* m(ap) 79. *sunt* G 84. *susciperet* m(ap) b v (cf. ὑπεδέχετο z): *susciperit* G m *susceperit* H m(ap) (recte?)
1, 1. *monasterio* m 2. *uenanti* H m: *uenantii* m(ap) b v | *samniae* H m b(ap) v: *samnii* G m(ap) b σαμνίας z 8. *illius*: *eius* G b 12. *illa* m(ap) b | *audiri* m b v z: *-re* G H | *pisces* G H m b (nom. sing.): *-is* m(ap) v 12-3. *consueuerant* m(ap) b 13. *uideri* m b v z: *-re* G H

appreso non con la vista ma con l'udito il vangelo che hanno scritto. Ma per eliminare ogni motivo di dubbio nei lettori, indicherò per ogni dettaglio del mio racconto a chi io ne debba la conoscenza. Voglio però che tu sappia che in certi casi mi atterrò al senso del racconto, in altri invece insieme col senso riporterò anche le parole. Se infatti avessi voluto riferire proprio le parole di tutti, il mio stile nello scrivere non avrebbe potuto adattarsi a espressioni di tono popolare.

Ciò che sto per raccontare l'ho appreso da uomini anziani degni di venerazione.

I

Onorato, abate del monastero di Fondi

1. Un tempo il patrizio Venanzio aveva nel Sannio una villa, il cui colono era padre di un figlio di nome Onorato. Questi fin dalla più tenera età ardeva dell'amore della patria celeste e per questo si mise a praticare l'astinenza. In tanto lodevole costume di vita egli si distingueva perché evitava ogni parola inutile e, come ho già detto, soffocava con l'astinenza gli stimoli della carne. Dato che un certo giorno i suoi parenti invitarono i loro vicini a un banchetto dove erano imbanditi cibi di carne, egli per osservare l'astinenza rifiutava di mangiarne, e allora quelli cominciarono a prenderlo in giro, dicendo: «Mangia. Forse tra queste montagne ti potremo servire un pesce?». Infatti in quel luogo di pesci si poteva parlare, ma non vederli.

1, 6. Cf. Eu. Matth. 12, 37

2. Sed cum his sermonibus Honoratus inrideretur, repente
15 in conuiuio aqua ad ministerium defuit. Cum situla lignea,
sicut illic moris est, mancipium ad fontem perrexit, dumque
hauriret aquam, piscis situlam intrauit, reuersumque manci-
pium ante ora discumbentium piscem cum aqua fudit, qui ad
totius diei uictum potuisset Honorato sufficere. Mirati omnes,
20 tota illa parentum inrisio cessauit. Coepere namque in Hono-
rato uenerari abstinentiam, quam ante deridebant, sicque a
Dei homine inrisionis detersit obprobria piscis de monte.

3. Qui cum magnis uirtutibus cresceret, a praedicto domi-
no suo libertate donatus est, atque in eo loco qui Fundis dici-
25 tur monasterium construxit, in quo ducentorum ferme mona-
chorum pater extitit, ibique uita illius circumquaque exempla
eximiae conuersationis dedit.

4. Nam quadam die ex eo monte quod eius monasterio in
excelso prominet ingentis saxi molis erupta est, quae per de-
30 uexum montis latus ueniens, totius ruinam cellae omniumque
fratrum interitum minabatur. Quam cum uenientem desuper
uir sanctus uidisset, frequenti uoce Christi nomen inuocans,
extensa mox dextera, signum ei crucis obposuit, eamque in
ipso deuexi montis latere cadentem fixit, sicut religiosus uir
35 Laurentius perhibet. Et quia locus non fuerit quo inhaerere
potuisset, aspicitur ita ut nunc usque montem cernentibus ca-
sura pendere uideatur.

5. PETRVS. Putamus hic tam egregius uir, ut post magister
discipulorum fieret, prius habuit magistrum?

15. *et* ante *cum* add. b z *tunc* add. m(ap) 19. *sunt* post *mirati* add. m(ap) 20. *tota* G m(ap) z: *totaque* H m b v 24. *fundis* m b v z: *flundis* G H m(ap) 25. *ferme* G H (ante corr.) m b v: *fere* H (ex corr.) m(ap) 28. *quod* G H m(ap): *qui* m b v *quo* m(ap) 28-9. *in excelso* H b: *-um* G m v (cf. ἐν τῷ ὕψει z) 29. *molis* H m: *-les* G m(ap) b v 35. *ei* post *locus* add. b | *fuerit* H m v: *fuit* G *fuerat* m(ap) b 39. *fieret* H m(ap) b v: *fierit* G *fuerit* m

2. Mentre Onorato veniva schernito in questo modo, d'improvviso l'acqua per il servizio del banchetto venne a mancare. Un servo andò alla fonte con un secchio di legno, che è in uso da quelle parti, e mentre attingeva l'acqua un pesce entrò nel secchio, così che il servo, di ritorno, versò il pesce insieme con l'acqua davanti agli occhi dei commensali, e Onorato ebbe di che mangiare per tutto il giorno. Tutti si meravigliarono, e i parenti smisero di prenderlo in giro e cominciarono ad avere rispetto per la sua astinenza, che prima era oggetto di derisione. Così un pesce proveniente dalla montagna liberò l'uomo di Dio da quell'indegna derisione.

3. Poiché Onorato cresceva nella pratica di grandi virtù, il padrone gli accordò la libertà, ed egli nel luogo chiamato Fondi edificò un monastero, dove fu padre spirituale di circa duecento monaci, e col suo costume di vita offrì a tutti all'intorno esempi di ottima condotta.

4. Un giorno dal monte sopra il monastero si staccò un masso enorme che, precipitando lungo il pendio del monte, minacciava di distruggere l'edificio e di uccidere tutti i fratelli. Vedendolo precipitare giù, quel sant'uomo invocò più volte il nome di Cristo e, distesa la mano destra, oppose a quel masso il segno della croce, che lo fermò mentre cadeva lungo il pendio. Così racconta Lorenzo, un uomo pio. Quel luogo, per altro, non presentava alcun appiglio dove il masso potesse fermarsi, perciò ancora oggi chi guarda verso il monte vede pendere quel masso quasi che stia per cadere.

5. PIETRO. Non dobbiamo forse pensare che una persona tanto importante da diventare maestro di molti discepoli abbia avuto in precedenza egli stesso un maestro?

40 6. GREGORIVS. Nequaquam hunc fuisse cuiusquam discipulum audiui, sed lege non stringitur sancti Spiritus donum. Vsus quidem rectae conuersationis est, ut praeesse non audeat qui subesse non didicerit, nec oboedientiam subiectis imperet, quam praelatis non nouit exhibere. Sed tamen sunt nonnum-
45 quam qui ita per magisterium spiritus intrinsecus docentur ut, etsi eis exterius humani magisterii disciplina desit, magistri intimi censura non desit. Quorum tamen libertas uitae ab infirmis in exemplum non est trahenda, ne dum se quisque similiter sancto Spiritu impletum praesumit, discipulus hominis
50 esse despiciat et magister erroris fiat. Mens autem quae diuino Spiritu impletur habet euidentissima signa sua, uirtutes scilicet et humilitatem, quae si utraque in una mente perfecte conueniunt, liquet quod de praesentia sancti Spiritus testimonium ferunt.

55 7. Sic quippe etiam Iohannes Baptista magistrum habuisse non legitur, neque ipsa ueritas, quae praesentia corporali apostolos docuit, eum corporaliter inter discipulos adgregauit, sed quem intrinsecus docebat, extrinsecus quasi in sua libertate reliquerat. Sic Moyses in heremo edoctus ab angelo mandatum
60 didicit, quod per hominem non cognouit. Sed haec, ut praediximus, infirmis ueneranda sunt, non imitanda.

8. PETRVS. Placet quod dicis. Sed peto ut mihi dicas si tantus hic pater aliquem imitatorem sui discipulum reliquit.

41. *constringitur* m(ap) b *distring-* m(ap) 44-5. *nonnulli* m(ap) b z 51. *euidentissima* G m(ap) b(ap): *-me* H m b v (cf. ἐμφανέστατα z) 55. *iohannis* (?) cf. praef. p. LXXII nt. 1 59. *edoctus* G m b v: *eductus* H *doctus* m(ap) *ductus* m(ap) b(ap) 62. *peto*: *quaeso* H

6. GREGORIO. Non ho mai sentito dire che sia stato discepolo di chicchessia, perché il dono dello Spirito Santo non è vincolato da alcuna legge. È vero che la norma del retto vivere monastico prescrive che non abbia l'ardire di comandare chi prima non abbia imparato a essere sottomesso, e che non imponga agli inferiori l'ubbidienza che egli non ha prestato ai suoi superiori. A volte tuttavia alcuni sono a tal punto istruiti interiormente dallo spirito che, pur mancando dell'insegnamento di un maestro esterno, non è mancata loro la correzione del maestro interiore. Tuttavia la loro libertà di vita non deve essere assunta come esempio da chi è debole, per evitare che qualcuno, presumendo di essere anche lui ispirato dallo Spirito Santo, rifiuti di essere discepolo di un uomo e così diventi maestro di errore. Infatti l'anima che è ricolma di spirito divino ne dà segni evidenti: i prodigi e l'umiltà, che se si armonizzano perfettamente l'una con gli altri, vi testimoniano chiaramente la presenza dello Spirito Santo.

7. In questo senso neppure di Giovanni Battista si legge che abbia avuto un maestro, né la Verità, che istruì gli apostoli con la sua presenza corporea, lo aggregò materialmente ai suoi discepoli ma, mentre lo istruiva interiormente, esteriormente lo lasciò libero. Analogamente Mosè apprese nel deserto la missione che nessun uomo gli aveva insegnato, perché fu istruito dall'angelo. Ma, come ho già detto, i deboli debbono avere venerazione per questi esempi, non imitarli.

8. PIETRO. Sono d'accordo con ciò che dici. Ma ti prego di dirmi se tanto padre abbia lasciato qualche discepolo che ne abbia seguito l'esempio.

59. Cf. Ex. 3, 2 sqq.

2

De Libertino praeposito monasterii Fundensis

1. GREGORIVS. Vir reuerentissimus Libertinus, qui regis Totilae tempore eiusdem Fundensis monasterii praepositus fuit, in discipulatu illius conuersus atque eruditus est. De quo quamuis uirtutes multas plurimorum narratio certa uulgauerit, praedictus tamen Laurentius religiosus uir, qui nunc superest et ei ipso in tempore familiarissimus fuit, multa mihi de illo dicere consueuit. Ex quibus ea quae recolo pauca narrabo.

2. In eadem prouincia Samniae, quam supra memoraui, isdem uir pro utilitate monasterii carpebat iter. Dumque Darida Gothorum comis cum exercitu in loco eodem uenisset, Dei seruus ex caballo in quo sedebat ab hominibus eius proiectus est. Qui iumenti perditi damnum libenter ferens, etiam flagellum quod tenebat diripientibus obtulit, dicens: «Tollite, ut habeatis qualiter hoc iumentum minare». Quibus dictis protinus se in orationem dedit. Cursu autem rapido praedicti ducis exercitus peruenit ad fluuium nomine Vulturnum. Ibi equos suos coeperunt singuli hastis tundere, calcaribus cruentare. Sed tamen equi uerberibus caesi, calcaribus cruentati, fatigari poterant, moueri non poterant, sicque aquam fluminis tangere quasi mortale praecipitium pertimescebant.

3. Cumque diu caedendo sessores singuli fatigarentur, unus eorum intulit quia ex culpa quam seruo Dei in uia fecerant, il-

2, 1. *monasterio* m *eiusdem monasterii* b z 2-40. *gregorius... regressi* accedit w 2. *qui* om. m w(ap) z 3. *fundensis* m b v w z: *flundensis* G H m(ap) w(ap) 4. *conuersus* G H m v w(ap): *conuersatus* m(ap) b w (cf. ἀναστραφείς z) 8. *ea* om. m(ap) b 9. *samniae* m(ap) b(ap) v w(ap) z: *samnii* G H m b w (cf. 1, lin. 2) 10. *hisdem* m *idem* m(ap) b 11. *comis* G m: *comes* H m(ap) b(ap) v w *dux* b | *in loco eodem* G m(ap) b w(ap): *in eo loco* H *in eodem loco* m v w 15. *iumento* m w | *menari* G | *possitis* post *minare* add. m(ap) b *ualeatis* add. m(ap) w(ap) 17. *ibi* H m v w z: *ibique* G b w(ap) 18. *et* ante *calcaribus* add. b z | *calcaribus*: *calcibus* m

2

Libertino, priore del monastero di Fondi

1. GREGORIO. Il reverendissimo Libertino, che è stato priore del monastero di Fondi al tempo del re Totila, fu convertito da Onorato alla vita religiosa e istruito come suo discepolo. Di lui tanti miracoli ci ha fatto conoscere il racconto attendibile di molti; ma soprattutto quel pio Lorenzo che ho ricordato poco fa, tuttora in vita e che a suo tempo è stato in grande familiarità con Onorato, era solito raccontare molti fatti che lo riguardavano. Te ne riferisco i pochi che ricordo.

2. Nella provincia del Sannio, che ho qui sopra ricordato, quel sant'uomo era in viaggio per affari riguardanti il monastero; ma essendo sopraggiunto in quel luogo il generale dei Goti Darida con i suoi soldati, Libertino fu gettato giù da cavallo da alcuni di quelli. Allora egli, sopportando di buon animo la perdita del cavallo che gli era stato sottratto, porse anche la frusta a quelli che lo avevano depredato, dicendo: «Prendetela, per avere di che sollecitare questo cavallo». Ciò detto, si mise a pregare. Frattanto con rapida marcia l'esercito di quel generale arrivò al fiume Volturno. Là ognuno dei soldati cominciò a percuotere il proprio cavallo con la lancia e a insanguinarlo con gli speroni: eppure i cavalli, pur battuti e insanguinati, potevano, sì, essere tormentati, ma non si muovevano: temevano di toccare l'acqua del fiume, quasi si trattasse di un pericoloso precipizio.

3. A forza di colpire anche i cavalieri si erano stancati, quando uno di loro osservò che essi subivano tanto fastidio nel viaggio

la sui itineris dispendia tolerabant. Qui statim reuersi post se
25 Libertinum repperiunt in oratione prostratum. Cui cum dice-
rent: «Surge, tolle caballum tuum», ille respondit: «Ite cum
bono, ego opus caballo non habeo». Descendentes uero inui-
tum eum in caballo de quo deposuerant leuauerunt et protinus
abscesserunt. Quorum equi tanto cursu illum quem prius trans-
30 ire non poterant fluuium transierunt, ac si ille fluminis alueus
aquam minime haberet. Sicque factum est ut, dum seruo Dei
unus suus caballus redditur, omnes a singulis reciperentur.

4. Eodem quoque tempore in Campaniae partibus Buccel-
linus cum Francis uenit. De monasterio uero praefati Dei fa-
35 muli rumor exierat quod multas pecunias haberet. Ingressi ora-
torium Franci coeperunt saeuientes Libertinum quaerere, Li-
bertinum clamare, ubi ille in oratione prostratus iacebat. Mira
ualde res: quaerentes saeuientesque Franci in ipso ingredien-
tes inpingebant, et ipsum uidere non poterant. Sicque sua cae-
40 citate frustrati a monasterio uacui sunt regressi.

5. Alio quoque tempore pro causa monasterii abbatis iussu,
qui Honorato eius magistro successerat, Rauennam pergebat.
Pro amore uero eiusdem uenerabilis Honorati, quocumque
Libertinus ibat, eius semper galliculam in sinu portare con-
45 sueuerat. Itaque dum pergeret, accidit ut quaedam mulier ex-
tincti filii corpusculum ferret. Quae dum seruum Dei esset in-
tuita, amore filii succensa iumentum eius per frenum tenuit
atque cum iuramento dixit: «Nullatenus recedes, nisi filium
meum suscitaueris».

27. *opus caballo* G m(ap) w(ap): *caballo opus* b *opus caballum* H m(ap) *opus caballi* m w v 28. *in caballo* m w: *de caballo* H *in caballum* G m(ap) w(ap) b v z 31. *cum* b 35. *pecunias multas* w(ap) b 37. *ille in oratione* H m(ap) w(ap) v z: *ille in -em* G m w *in oratione ille* b 38-9. *ingredientes in ipso* b w(ap) (*in ipsum* m[ap] z) 40. *regressi* G m(ap) w(ap) b: *reuersi* H m v w ἐξῆλθον z 44. *galliculam* H (*-colam*) G (ante corr.) m(ap) b(ap): *caligulam* m(ap) b v *calliculam* uel *caligam* alii | *in sinu* m(ap) b v: *in sino* H *in sinum* m *in sinu suo* G z 45. *accidit* m(ap) b v: *accedit* H m non leg. G 46. *seruo* m | *fuisset* b 48. *recedes* G m b: *-dis* H m(ap) v ἀναστήσει z

perché avevano prevaricato per via a danno del servo di Dio. Tornarono subito indietro e trovarono Libertino ancora prostrato in preghiera. Gli dicono: «Alzati e riprenditi il cavallo», e quello: «Andate tranquilli, io ne faccio a meno». Ma quelli scendono di sella e a forza lo fanno montare sul cavallo dal quale lo avevano sbalzato, e subito si allontanano. I loro cavalli passarono il fiume, che prima non potevano attraversare, con corsa tanto veloce come se il letto di quel fiume non avesse acqua. Avvenne così che, mentre al servo di Dio veniva restituito il suo unico cavallo, tutti quelli recuperarono ciascuno il suo.

4. In quello stesso tempo arrivò in Campania Buccellino con i Franchi. Si diceva allora in giro che nel monastero di quel servo di Dio ci fosse molto denaro. Entrati nell'oratorio, i Franchi con furia cominciano a cercare Libertino, a chiamarlo, mentre quello era prostrato a terra in preghiera. O meraviglia! I Franchi, che lo cercavano infuriati, nell'entrare vanno a sbattere contro di lui e non riescono a vederlo. Così, illusi dalla loro cecità, vanno via dal monastero a mani vuote.

5. In altra occasione Libertino si dirigeva verso Ravenna per un affare del monastero, inviato dall'abate che era succeduto al suo maestro Onorato. Per amore del maestro, dovunque andasse, Libertino portava nella piega del vestito un suo calzare. Mentre era in viaggio, incontrò una donna che portava il corpo del figlioletto morto. Quando la donna vede il servo di Dio, sollecitata dall'amore per il figlio, ferma il cavallo tenendolo per il morso e grida scongiurando: «Non te ne andrai, se non avrai risuscitato mio figlio».

50 6. At ille inusitatum habens tale miraculum, expauit petitionis illius iuramentum. Declinare mulierem uoluit, sed nequaquam praeualens haesit animo. Considerare libet quale quantumque in eius pectore certamen fuerit. Ibi quippe pugnabat inter se humilitas conuersationis et pietas matris, timor ne inu-
55 sitata praesumeret, dolor ne orbatae mulieri non subueniret. Sed ad maiorem Dei gloriam uicit pietas illud pectus uirtutis, quod ideo fuit ualidum quia deuictum. Virtutis enim pectus non esset, si hoc pietas non uicisset. Itaque descendit, genu flexit, ad caelum manus tetendit, galliculam de sinu protulit,
60 super extincti pueri pectus posuit. Quo orante anima pueri ad corpus rediit. Quem manu conprehendit et flenti matri uiuentem reddidit atque iter quod coeperat peregit.

7. PETRVS. Quidnam hoc esse dicimus? Virtutem tanti miraculi Honorati egit meritum an petitio Libertini?

65 GREGORIVS. In ostensione tam admirabilis signi cum fide feminae uirtus conuenit utrorumque, atque ideo Libertinum existimo ista potuisse, quia plus didicerat de magistri quam de sua uirtute confidere. Cuius enim galliculam in pectore extincti corpusculi posuit, eius nimirum animam obtinere quod pete-
70 bat aestimauit. Nam Heliseus quoque magistri pallium ferens atque ad Iordanem ueniens, percussit semel et aquas minime diuisit. Sed cum repente diceret: «Vbi est Deus Heliae etiam nunc?», percussit fluuium magistri pallio et iter inter aquas fecit. Perpendis, Petre, quantum in exhibendis uirtutibus humi-
75 litas ualet? Tunc exhibere magistri uirtutem potuit, quando magistri nomen ad memoriam reduxit. Quia enim ad humilitatem sub magistro rediit, quod magister fecerat et ipse fecit.

54. *ac* b 56. *matris* post *pietas* add. b(ap) 58. *genu* H m v z: *genua* b *genus* G 59. *galliculam*: cf. lin. 44 60. *et* ante *super* add. b 61. *ac* b 62. *peregit* G H m b v: *pergit* b(ap) ἐπορεύθη z 65. *tam admirabilis signi*: *tanti miraculi* m(ap) 68. *galliculam*: cf. lin. 44 75. *ualeat* m

6. Ma Libertino, ritenendo inusuale questo miracolo, si spaventò per lo scongiuro che aveva accompagnato la richiesta. Cercò di allontanare la donna ma non ci riuscì, e allora cominciò a esitare. Vorrei ora considerare quale e quanta lotta abbia sconvolto il suo animo. Combattevano tra loro da una parte l'umiltà della vita monastica e dall'altra la pietà per la madre, il timore di presumere ciò che era del tutto inusuale e il dolore di non poter venire in aiuto della donna privata del figlio. Ma a maggior gloria di Dio la pietà vinse quel cuore virtuoso, che fu forte proprio perché si lasciò vincere. Non sarebbe stato cuore virtuoso se la pietà non l'avesse vinto. Scese da cavallo, s'inginocchiò, alzò le mani al cielo, tirò fuori il calzare e lo poggiò sul petto del bambino morto. Mentre pregava, l'anima del bambino tornò nel corpo. Libertino lo prese per mano, lo riconsegnò redivivo alla madre in lacrime e continuò il viaggio.

7. PIETRO. Che diciamo di tutto questo? Un miracolo tanto grande l'ha compiuto il merito di Onorato o la preghiera di Libertino?

GREGORIO. Nella manifestazione di un miracolo così grande l'efficacia dei due uomini ha cooperato con la fede della donna, e sono d'avviso che Libertino abbia avuto tale potere perché aveva imparato a confidare nell'efficacia del maestro più che nella sua. Quando infatti poggiò il calzare di Onorato sul petto del bambino morto, egli era convinto che sarebbe stata l'anima del maestro a ottenere ciò che egli chiedeva. Anche Eliseo, quando venne al Giordano portando il mantello del maestro, percosse una volta le acque e quelle non si divisero. Ma appena disse: «Dov'è ora il Dio di Elia?» e percosse il fiume col mantello del maestro, passò attraverso le acque. Capisci ora, Pietro, quanto sia importante l'umiltà nella realizzazione dei miracoli? Eliseo poté mettere in opera la potenza del maestro soltanto quando fece menzione del suo nome. Dato che tornò all'umiltà sotto la guida del maestro, ciò che ha fatto il maestro ha fatto anche lui.

2, 70. Cf. 4 Reg. 2, 13-4

8. PETRVS. Libet quod dicis. Sed quaeso te, estne aliquid aliud quod adhuc de ipso ad nostram aedificationem narres?
80 GREGORIVS. Est plane, sed si sit qui uellit imitari. Ego enim uirtutem patientiae signis et miraculis maiorem credo. Quadam namque die is qui post uenerabilis Honorati exitum monasterii regimen tenebat, contra eundem uenerabilem Libertinum in graui iracundia exarsit, ita ut in eo manibus exciderit.
85 Et quia uirgam qua eum ferire posset minime inuenit, comprehenso scabello subpedaneo ei caput ac faciem totundit totumque illius uultum tumentem ac liuidum reddidit. Qui uehementer caesus ad stratum proprium tacitus recessit.

9. Die uero altera erat pro utilitate monasterii causa consti-
90 tuta. Expletis igitur hymnis matutinalibus, Libertinus ad lectum abbatis uenit, orationem sibi humiliter petiit. Sciens uero ille quantum a cunctis honoraretur quantunque diligeretur, pro iniuria quam ei ingesserat recedere eum uelle ex monasterio putabat, atque requisiuit dicens: «Vbi uis ire?». Cui ille
95 respondit: «Monasterii causa constituta est, pater, quam declinare nequeo, quia hesterno die me hodie iturum promisi; ibi ire disposui».

10. Tunc ille a fundo cordis considerans asperitatem et duritiam suam, humilitatem ac mansuetudinem Libertini, ex lec-
100 to prosiliuit, pedes Libertini tenuit, se peccasse, se reum esse testatus est, qui tanto talique uiro tam crudelem facere contumeliam praesumpsisset. At contra Libertinus sese in terra prosternens eiusque pedibus prouolutus, suae culpae, non illius saeuitiae fuisse referebat quod pertulerat. Sicque actum est ut

80. *uellit* G H m: *uelit* m(ap) b v   84. *in* ante *graui* om. b z | *in eo* G m(ap): *in eum* m b(ap) v z *eum* H m(ap) b | *exciderit* G H: *excederit* m *excederet* m(ap) b(ap) v *excesserit* b(ap) *caederet* b *cederet* m(ap)   86. *totundit* G H m(ap): *tutundit* m v *tutudit* m(ap) b   93. *quam ei* m(ap) b z: *quam* G H m v   96. *ibi*: *illuc* b z   96-7. *ibi ire disposui* om. m(ap)   100. *se reum* G H m v: *seque reum* b z   102. *praesumpsit* m | *terra* G m: *terram* H m(ap) b v z

8. PIETRO. Ciò che dici mi sta bene. Ma, ti prego, c'è ancora qualche altro fatto che tu puoi raccontare a nostra edificazione?

GREGORIO. Certo che c'è, e speriamo che qualcuno voglia imitarlo: infatti io considero la virtù della pazienza più importante di segni e miracoli. Un giorno l'abate che dirigeva il monastero dopo la morte di Onorato si adirò fortemente contro Libertino, al punto da percuoterlo. E poiché non aveva sotto mano il bastone con cui colpirlo, afferrò uno sgabello e lo percosse in testa e in faccia, rendendola tutta gonfia e livida. Libertino, pur colpito con tanta violenza, senza dire parola si ritirò nel suo letto.

9. Il giorno dopo si doveva discutere una causa che interessava il monastero. Terminati gli inni del mattutino, Libertino viene al letto dell'abate e gli chiede umilmente la benedizione. Quello, che sapeva quanto Libertino fosse amato e stimato da tutti, pensava che volesse abbandonare il monastero a causa dell'offesa che egli gli aveva inflitto; perciò s'informò: «Dove vuoi andare?». E quello: «Si deve trattare, padre, la causa che riguarda il monastero, e io non posso mancare, perché ieri ho promesso che oggi sarei andato: perciò intendo recarmi là».

10. Allora l'abate, considerando in cuor suo da una parte l'asprezza e la brutalità del suo comportamento e dall'altra l'umiltà e la mitezza di Libertino, saltò giù dal letto, si gettò ai piedi di lui, dichiarandosi peccatore e colpevole, per aver ingiuriato un tale uomo in modo così violento. Dal canto suo anche Libertino si gettò a terra, ai piedi dell'abate, attribuendo ciò che gli era capitato a sua colpa e non alla furia dell'abate. Così l'altro fu spinto

105 ad magnam mansuetudinem perduceretur pater, et humilitas discipuli magistra fieret magistri.

11. Cumque pro utilitate monasterii ad constitutionem causae egressus fuisset, multi uiri noti ac nobiles, qui eum ualde semper honorabant, uehementer admirati sollicite requirebant 110 quidnam hoc esset quod tam tumentem ac liuidam faciem haberet. Quibus ille dicebat: «Hesterno sera, peccatis meis facientibus, in scabello subpedaneo inpegi atque hoc pertuli». Sicque uir sanctus seruans in pectore honorem ueritatis et magistri, nec patris prodebat uitium nec falsitatis incurrebat pec- 115 catum.

12. PETRVS. Putamusne uir iste uenerabilis Libertinus, de quo tot signa et miracula retulisti, in tam amplam congregationem imitatores suos in uirtutibus non reliquit?

3

De monacho hortolano monasterii cuius supra

1. GREGORIVS. Felix qui appellabatur Curuus, quem ipse bene cognouisti, qui eiusdem monasterii nuper praepositus fuit, multa mihi de fratribus eius monasterii admiranda nar- 5 rabat. Ex quibus aliqua quae ad memoriam ueniunt subprimo, quia ad alia festino, sed unum dicam, quod ab eo narratum praetereundum nullo modo aestimo.

2. In eodem monasterio quidam magnae uitae monachus erat hortolanus. Fur uero uenire consueuerat, per sepem as- 10 cendere et occulte holera auferre. Cumque ille multa plan-

109. *semper* om. b z 111. *hesterno* G H m(ap) (cf. χθές z): *hesterno die* m b v (cf. TLL 6, col. 2670) | *sera* G m: *sero* H m(ap) b v 116. *putamusne* G m v: *putasne* H m(ap) b 117-8. *amplam congregationem* G H m v: *-pla -tione* m(ap) b z
3, 1. *cuius supra*: *eiusdem* b z 2. *appellabatur* H m v: *-latur* G m(ap) b ὁ ἐπιλεγόμενος z 3. *nosti* b 4. *eiusdem* b

a mostrarsi mitissimo, e l'umiltà del discepolo dette lezione al maestro.

11. Quando Libertino uscì per recarsi alla causa che interessava il monastero, molte persone nobili e rinomate, che erano state sempre molto deferenti nei suoi riguardi, si meravigliavano a vederlo e solleciti s'informavano per qual motivo desse a vedere una faccia tumefatta e livida. Quello rispondeva: «Ieri sera a causa dei miei peccati ho sbattuto contro uno sgabello e mi sono ridotto così». In tal modo quel sant'uomo, che dentro di sé venerava sia la verità sia il maestro, non volle rendere noto il peccato dell'abate, senza però incorrere in un peccato di menzogna.

12. PIETRO. Dobbiamo forse credere che questo venerabile Libertino, di cui hai raccontato tanti miracoli e fatti notevoli, non abbia lasciato alcun imitatore della sua virtù in una comunità che pure è così grande?

3

Il monaco ortolano del monastero di Fondi

1. GREGORIO. Felice, detto Curvo, che tu hai conosciuto e che poco tempo fa è stato priore di quel monastero, usava raccontare molti fatti straordinari dei suoi confratelli. Ne ometto ora alcuni di cui pure mi ricordo, perché ho fretta di passare ad altri argomenti. Ne racconto comunque uno, anch'esso appreso da Felice, che ritengo non possa essere assolutamente lasciato da parte.

2. In questo monastero era ortolano un monaco di esemplare condotta di vita. Un ladro era solito venire al monastero, scavalcava la siepe e di nascosto rubava gli ortaggi. Perciò Felice ne trova-

taret quae minus inueniret, et alia pedibus conculcata, alia direpta conspiceret, totum hortum circuiens inuenit iter unde fur uenire consueuerat. Qui in eundem hortum deambulans repperit etiam serpentem, cui praecipiens dixit: «Sequere me».
15 Atque ad aditum furis perueniens, imperauit serpenti, dicens: «In nomine Iesu praecipio tibi ut aditum istum custodias, ac furem huc ingredi non permittas». Protinus serpens totum se in itinere in transuersum tetendit. Ad cellam monachus rediit.

20 3. Cumque meridiano tempore cuncti quiescerent, more solito fur aduenit, ascendit sepem, et dum in hortum pedem deponeret, uidit subito quia tensus serpens clausisset uiam, et tremefactus post semetipsum concidit eiusque pes per calciamentum in sude sepis inhaesit, sicque usque dum hortolanus
25 rediret, deorsum capite pependit.

4. Consueta hora uenit hortolanus, pendentem in sepe furem repperit. Serpenti autem dixit: «Gratias Deo. Implesti quod iussi. Recede modo». Qui ilico abscessit. Ad furem uero perueniens, ait: «Quid est, frater? Tradidit te mihi Deus. Qua-
30 re in labore monachorum furtum totiens facere praesumpsisti?». Qui haec dicens, pedem illius a sepe in qua inhaeserat soluit eumque sine laesione deposuit. Cui dixit: «Sequere me». Quem sequentem duxit ad horti aditum, et holera quae furto adpetebat auferre, ei cum magna dulcedine praebuit, dicens:
35 «Vade, et post haec furtum non facias, sed cum necesse habes, hinc ad me ingredere, et quae tu cum peccato laboras tollere, ego tibi deuotus dabo».

12. *circuiens* H m v: *circumiens* m(ap) b *circumens* G (ut uid.) 13. *eodem horto* m(ap) b 18. *et* ante *ad* add. b | *uero* post *cellam* add. m(ap) (cf. δέ z) 20. *fratres* post *cuncti* add. b 21. *cum* b | *hortum* H m b v: *horto* G m(ap) εἰς τὸν κῆπον z 22. *deponeret* H m(ap) b v: *poneret* G m κατήγαγεν z 24. *usque* om. G (ante corr.) m 28. *ilico*: *statim* b 31. *qui haec*: *et haec* b *qui et haec* m(ap) 36. *hinc* m v: *hic* G H m(ap) *huc* m(ap) b ἔνθεν z

va meno di quelli che aveva piantato, altre piante le vedeva calpestate, altre strappate: allora andò in giro per tutto l'orto e trovò il passaggio attraverso il quale il ladro era solito venire. Andando per l'orto, trovò anche un serpente, al quale comandò: «Seguimi»; e quando arrivò al passaggio per il quale il ladro entrava, comandò al serpente: «Nel nome di Gesù, ti ordino di custodire questo passaggio e di non far entrare il ladro». Subito il serpente si distese di traverso lungo il passaggio e il monaco tornò alla sua cella.

3. Mentre di pomeriggio tutti i monaci riposavano, come al solito venne il ladro, salì sulla siepe, ma mentre stava per mettere piede nell'orto, si accorse che il serpente disteso di traverso gli impediva di passare. Tutto spaventato cadde riverso, ma il suo piede rimase impigliato per la scarpa a un palo della siepe, così che se ne stava appeso con la testa in giù finché non tornasse l'ortolano.

4. Questi venne all'ora solita e trovò il ladro appeso alla siepe. Allora disse al serpente: «Ringraziamo Dio. Hai fatto quanto ti ho ordinato. Ma ora vattene», e quello subito si allontanò. Arrivato dove stava il ladro, l'ortolano gli disse: «Che c'è, fratello? Dio ti ha consegnato a me. Perché hai rubato tante volte il frutto della fatica dei monaci?». Mentre parlava, liberò il piede del ladro dalla siepe nella quale quello era rimasto impigliato, e lo fece scendere senza che si facesse male. Quindi gli disse di seguirlo, e mentre il ladro lo seguiva, lo condusse all'entrata dell'orto, e là gli offrì con grande amabilità gli ortaggi che quello aveva cercato di rubare, dicendogli: «Va', e non rubare più, ma quando hai bisogno, vieni da me, e io per far cosa gradita a Dio, ti darò ciò che tu cerchi di portar via commettendo peccato».

5. PETRVS. Nunc usque, ut inuenio, incassum ego non fuisse patres in Italia qui signa facerent aestimabam.

40 GREGORIVS. Fortunati uiri uenerabilis, abbatis monasterii quod appellatur Balneum Ciceronis, aliorumque etiam uirorum uenerabilium didici relatione quod narro.

4

De Equitio abbate prouinciae Valeriae

1. Vir sanctissimus Equitius nomine in Valeriae partibus pro uitae suae merito apud omnes illic magnae admirationis habebatur, cui Fortunatus isdem familiariter notus fuit. Qui
5 nimirum Equitius pro suae magnitudine sanctitatis multorum in eadem prouincia monasteriorum pater extitit. Hunc cum iuuentutis suae tempore acri certamine carnis incentiua fatigarent, ipsae suae temptationis angustiae ad orationis studium sollertiorem fecerunt. Cumque hac in re ab omnipotente Deo
10 remedium continuis precibus quaereret, nocte quadam adsistente angelo eunuchizari se uidit, eiusque uisioni apparuit quod omnem motum ex genitalibus membris eius abscideret, atque ex eo tempore ita alienus extitit a temptatione ac si sexum non haberet in corpore.

15 2. Qua uirtute fretus ex Dei omnipotentis auxilio, ut uiris ante praeerat ita coepit postmodum etiam feminis praeesse, nec tamen discipulos suos admonere cessabat, ne se exemplo eius in hac re facile crederent, et casuri temptarent donum quod non accepissent.

20 3. Eo autem tempore quo malefici in hac sunt Romana urbe deprehensi, Basilius, qui in magicis operibus primus fuit, in

4, 2. *prouinciae* post *ualeriae* add. b z 4. *idem* G (ante corr.) m(ap) b 9. *omnipotenti* b 20. *malifici* m

5. PIETRO. Come vedo, a torto io credevo che non ci fossero stati in Italia padri capaci di fare miracoli.

GREGORIO. Ciò che ora ti sto per raccontare l'ho appreso dal venerabile Fortunato, abate del monastero che si chiama Bagni di Cicerone, e da altre venerabili persone.

4

Equizio, abate della provincia di Valeria

1. Un sant'uomo, di nome Equizio, che viveva dalle parti della Valeria, era da tutti grandemente ammirato per la virtuosa condotta di vita. Fortunato era in grande amicizia con lui, che per la sua grande santità diresse molti monasteri in quella regione. Quando era stato giovane, le sollecitazioni della carne lo avevano fortemente impegnato e tormentato, ma proprio le difficoltà procurategli da queste tentazioni lo avevano reso più solerte e attento nella preghiera. Dato che egli con continua preghiera aveva chiesto a Dio onnipotente un rimedio per tale situazione, una notte aveva avuto la visione di un angelo che lo castrava e toglieva ogni vitalità ai suoi genitali. D'allora in poi egli fu a riparo dalle tentazioni, come se fosse diventato privo di sesso.

2. Fiducioso nell'aiuto di Dio in virtù di questo miracolo, come prima aveva diretto uomini così dopo cominciò a dirigere anche donne, e tuttavia non cessava di ammonire i suoi discepoli perché in una tale condizione non si rimettessero con troppa facilità al suo esempio, né mettendosi a rischio di cadere pretendessero di avere un dono che in realtà non avevano mai ricevuto.

3. Nel tempo in cui a Roma furono arrestati alcuni maghi, Basilio, che era il primo in quest'attività, fuggendo travestito da mo-

monachico habitu Valeriam fugiens petiit. Qui ad uirum reuerentissimum Castorium Amiterninae ciuitatis episcopum pergens, sperauit ab eo ut eum Equitio abbati conmitteret ac sa-
25 nandum monasterio illius conmendaret. Tunc ad monasterium uenit episcopus secumque Basilium monachum deduxit, et Equitium Dei famulum ut eundem monachum in congregatione susciperet rogauit. Quem statim uir sanctus intuens, ait: «Hunc quem mihi conmendas, pater, ego non uideo mona-
30 chum esse sed diabolum». Cui ille respondit: «Occasionem quaeris, ne debeas praestare quod peteris». Ad quem mox Dei famulus dixit: «Ego quidem hoc eum denuntio esse quod uideo. Ne tamen nolle me oboedire existimes, facio quod iubes». Susceptus itaque in monasterio est.

35 4. Cum non post multos dies isdem Dei famulus pro exhortandis ad desideria superna fidelibus paulo longius a cella digressus est. Quo discedente, contigit ut in monasterio uirginum, in quo eiusdem patris cura uigilabat, una earum, quae iuxta carnis huius putredinem speciosa uidebatur, febrire inci-
40 peret et uehementer anxiari magnisque non iam uocibus sed stridoribus clamare: «Modo moritura sum, nisi Basilius monachus ueniat, et ipse mihi per suae curationis studium salutem reddat». Sed in tanti patris absentia accedere quispiam monachorum in congregatione uirginum minime audebat; quanto
45 minus ille qui nouus aduenerat eiusque adhuc uitam fratrum congregatio nesciebat.

22. *monachico* G (ante corr. ut uid.) H m b v (cf. μοναχινῷ z): *monachi* G (ex corr.) m(ap) *monastico* m(ap) 24. *sperauit* G (-*bit*) m(ap) v: *petiit* m(ap) b *et petiuit* H *postolauit* m (cf. ἐδυσώπει z) 27. *rogauit* ex lin. 28 post *famulum* trai. b z 27-8. *congregatione* H m: -*nem* G m(ap) b v (cf. ἐν τῇ συνοδίᾳ z) 31. *peteris* G (ut uid.) H m v: *peto* m(ap) b 33. *me nolle* m 35. *cum* om. m(ap) b z | *idem* m(ap) b 37. *discedente* G m(ap) b v: *discendente* H (ante corr.) m *descendente* H (ex corr.) b(ap) (cf. ἐξελθόντος z) 39. *febricitare* b 43. *quisquam* b 44. *congregatione* H m: -*nem* G m(ap) b v (cf. τῇ... συνοδίᾳ προσεγγίσαι z) | *minime*: *non* b 45. *cuiusque* b z

naco si diresse nella Valeria. Venne dal reverendo Castorio, vescovo di Amiterno, nella speranza che questi lo raccomandasse all'abate Equizio, per essere spiritualmente curato in quel monastero. Il vescovo si recò colà portando con sé Basilio in veste di monaco e chiese al servo di Dio Equizio di accogliere quel monaco nella sua comunità. Appena Equizio ebbe osservato Basilio, disse: «Questo che tu mi raccomandi, padre, vedo che non è un monaco ma un diavolo». Ma quello gli rispose: «Tu cerchi un pretesto per non fare ciò che ti si chiede». E di rimando a lui il servo di Dio: «Quanto a me, dico di lui quello che vedo. Ma affinché tu non pensi che io rifiuti di ubbidirti, faccio ciò che comandi». Così Basilio fu accolto nel monastero.

4. Qualche giorno dopo, Equizio si recò piuttosto lontano dal monastero, per predicare ai fedeli esortandoli a desiderare i beni del cielo. Mentre egli era lontano, in un monastero femminile, sul quale egli esercitava la sorveglianza, una delle vergini, che era di bell'aspetto per questa nostra carne corruttibile, cominciò ad avere febbre, a delirare, a gridare non più a gran voce ma addirittura strillando istericamente: «Morirò subito, se non viene il monaco Basilio a risanarmi con i suoi rimedi». Ma in assenza dell'abate, nessun monaco osava entrare in una comunità di vergini, a maggior ragione colui che era venuto da poco e la cui condotta di vita la comunità dei fratelli ignorava.

5. Missum repente est, et Dei famulo Equitio nuntiatum quod sanctimonialis illa inmensis febribus aestuaret et Basilii monachi uisitationem anxie quaereret. Quo audito, uir sanctus
50 dedignando subrisit atque ait: «Numquid non dixi quod diabolus esset iste, non monachus? Ite, et eum de cella expellite. De ancilla autem Dei, quae anxietate febrium urguetur, nolite esse solliciti, quia ex hac hora neque febribus laboratura est, neque Basilium quaesitura».
55 6. Regressus est monachus, et ea hora saluti restitutam Dei uirginem agnouit, qua eandem salutem illius Dei famulus Equitius longe positus dixit. In uirtute scilicet miraculi exemplum tenens magistri, qui inuitatus ad filium reguli eum solo uerbo restituit saluti, ut reuertens pater ea hora filium restitu-
60 tum uitae cognosceret, qua uitam illius ex ore ueritatis audisset. Omnes autem monachi iussionem sui patris inplentes, eundem Basilium ex monasterii habitatione repulerunt. Qui repulsus dixit frequenter se cellulam Equitii magicis artibus in aera suspendisse, nec tamen eius quempiam laedere potuisse.
65 Qui non post longum tempus in hac Romana urbe, exardescente zelo Christiani populi, igne crematus est.

7. Quadam uero die una Dei famula ex eodem monasterio uirginum hortum ingressa est. Quae lactucam conspiciens concupiuit, eamque signo crucis benedicere oblita, auide mo-
70 mordit, sed arrepta a diabolo protinus cecidit. Cumque uexaretur, eidem patri Equitio sub celeritate nuntiatum est ut ueniret concitus et orando concurreret. Moxque hortum isdem pater ingressus est, coepit ex eius ore quasi satisfaciens ipse qui hanc arripuerat diabolus clamare, dicens: «Ego quid feci?

50. *subrisit* G m b v: *risit* H *subridens* m(ap) z 55. *reuersus* G | *autem* post *est* add. b (cf. δέ z) 63. *cellulam* H m(ap) b: *cellam* G m v κέλλιον z 66. *igni* m, non leg. G 72. *succurreret* b *protegeret* b(ap) συμπαθήσῃ z | *moxque* G m b v: *et mox* uel *mox ut* m(ap) *moxque ut* H | *idem* m(ap) b *hisdem* m 73. *ingressus est* G H m(ap) v: *ingressus* m *ut ingressus est* b

5. Fu subito inviato un monaco per far sapere a Equizio che quella monaca gravemente inferma delirava e chiedeva angosciosamente la visita del monaco Basilio. A sentir questo, il sant'uomo sorrise sdegnosamente e disse: «Non ho detto forse che costui è un diavolo, e non un monaco? Andate e scacciatelo dal monastero. Quanto alla serva di Dio oppressa dalla febbre, non ve ne preoccupate, perché d'ora in poi non avrà più febbre né cercherà Basilio».

6. Il monaco tornò al monastero e venne a sapere che la serva di Dio era guarita proprio nel momento in cui l'aveva detto da lontano Equizio. Nel compiere questo miracolo egli aveva seguito l'esempio del Maestro, che invitato a recarsi dal figlio del funzionario reale, l'aveva guarito con la sola parola, e il padre rientrato a casa aveva saputo che il figlio era tornato alla vita proprio nel momento in cui l'aveva appreso dalla bocca della Verità. Dal canto loro i monaci, in ossequio al comando del loro abate, espulsero Basilio dal monastero. Questi, una volta che fu scacciato, andava dicendo di aver innalzato più volte in aria, grazie alle sue arti magiche, la cella di Equizio, senza però riuscire a fare del male a nessuno dei monaci. Poco tempo dopo, essendosi infiammato lo zelo dei cristiani, Basilio fu messo al rogo nella nostra città di Roma.

7. Un certo giorno una serva di Dio di quello stesso monastero femminile entrò nell'orto. Adocchiata una lattuga, le venne il desiderio di mangiarne, e avendo dimenticato di benedirla col segno di croce, la morse avidamente; ma fu subito afferrata da un diavolo e cadde giù di schianto. Poiché era tormentata da quel diavolo, fu subito fatto sapere a Equizio di affrettarsi a ritornare per soccorrerla con la sua preghiera. Appena egli entrò nell'orto, il diavolo che si era impossessato della monaca cominciò a gridare per mezzo della bocca della sua vittima, quasi per scusarsi: «Che cosa

4, 60. Cf. Eu. Io. 4, 46 sqq.

75 Ego quid feci? Sedebam mihi super lactucam. Venit illa et momordit me». Cui cum graui indignatione uir Dei praecepit ut abscederet, et locum in omnipotentis Dei famula non haberet. Qui protinus abscessit, nec eam contingere ultra praeualuit.

8. Quidam uero Felix nomine, Nursinae prouinciae nobilis, 80 pater huius Castorii qui nunc nobiscum in Romana urbe demoratur, cum eundem uenerabilem uirum Equitium sacrum ordinem non habere conspiceret et per singula loca discurrere atque studiose praedicare, eum quadam die familiaritatis ausu adiit, dicens: «Qui sacrum ordinem non habes atque a Roma- 85 no pontifice, sub quo degis, praedicationis licentiam non accepisti, praedicare quomodo praesumis?». Qua eius inquisitione conpulsus, uir sanctus indicauit praedicationis licentiam qualiter accepit, dicens: «Ea quae mihi loqueris, ego quoque mecum ipse pertracto. Sed nocte quadam speciosus mihi per ui- 90 sionem iuuenis adstitit, atque in lingua mea medicinalem ferramentum, id est flebotomum, posuit, dicens: "Ecce posui uerba mea in ore tuo. Egredere ad praedicandum". Atque ex illo die, etiam cum uoluero, de Deo tacere non possum».

9. PETRVS. Vellem patris huius etiam opus agnoscere, qui 95 fertur talia dona percepisse.

GREGORIVS. Opus, Petre, ex dono est, non donum ex opere; *alioquin gratia iam non est gratia*. Omne quippe opus dona praeueniunt, quamuis ex subsequenti opere ipsa etiam dona succrescunt. Ne tamen uitae eius cognitione frauderis, bene 100 hanc reuerentissimus uir Albinus Reatinae antestis ecclesiae cognouit, et adhuc supersunt multi qui scire potuerunt. Sed

75. *mihi*: *ibi* b(ap) *ego* m(ap) om. m(ap) | *et* ante *uenit* add. G 77. *discederet* b | *famula* G m(ap) b v: *-lam* H m (cf. ἐν αὐτῇ z) 79. *quidam uero* G m b v: *quadam uero die* H m(ap) (cf. δέ τις z) | *nursiae* G m(ap) b 81. *equitium* om. G m 90. *medicinalem* G H m: *-le* m(ap) b v (cf. Szantyr, p. 430) 94. *uellim* m 100. *hanc* G H m(ap) v: *hunc* m(ap) b *hoc* m (cf. ταύτην z) | *antestis* m: *antistes* G H m(ap) b v (cf. 10, lin. 3) 101. *cognouit* G m(ap) b: *agnouit* H m v διέγνω z

ho fatto? Che cosa ho fatto? Me ne stavo seduto sopra la lattuga, costei è venuta e mi ha morso». Indignato, l'uomo di Dio gli comandò di andarsene e di non aver più dimora in quella serva di Dio onnipotente. Quello subito si allontanò e non ebbe più il potere di toccarla.

8. Un tale di nome Felice, nobile della provincia di Norcia, padre di Castorio che attualmente risiede con noi a Roma, notando che Equizio non era stato ordinato sacerdote, eppure andava di qua e di là a predicare con zelo, un giorno gli si avvicinò confidenzialmente, quasi fosse con lui in familiarità, e gli disse: «Tu che non sei stato ordinato e non hai ottenuto dal romano pontefice, tuo superiore, licenza di predicare, perché mai ti arroghi <
questa facoltà?». Messo in imbarazzo da questa domanda, il sant'uomo indicò in che modo avesse ricevuto l'autorizzazione a predicare: «Ciò che tu mi dici, anche io me lo chiedo. Ma una notte in una visione mi fu accanto un giovane di bell'aspetto e mise sulla mia lingua uno strumento medico, un flebotomo, e mi disse: <
"Ecco, ho posto le mie parole sulla tua bocca. Esci e predica". Da <
quel giorno, anche se volessi, non potrei non parlare di Dio».

9. PIETRO. Vorrei conoscere anche le opere di questo padre, di cui si dice che abbia ricevuto tali doni.

GREGORIO. Le opere, Pietro, procedono dal dono, non il dono dalle opere: *altrimenti la grazia non è grazia*. Infatti il dono della grazia previene ogni opera meritoria, anche se poi i doni si accrescono a seguito delle opere. Ma perché tu non venga privato della conoscenza della vita di Equizio, l'ha conosciuta molto bene il reverendo Albino, vescovo della chiesa di Rieti, e sono ancora in vita molti che l'hanno potuta conoscere. Ma perché vuoi saperne di

91. Cf. Is. 51, 16; Ier. 1, 9   97. Ep. Rom. 11, 6

quid plus quaeris operis, quando concordabat uitae munditia cum studio praedicationis?

10. Tantus quippe illum ad collegendas Deo animas feruor
105 accenderat, ut sic monasteriis praeesset, quatenus per ecclesias, per castra, per uicos, per singulorum quoque fidelium domos circumquaque discurreret, et corda audientium ad amorem patriae caelestis excitaret. Erat uero ualde uilis in uestibus, atque ita despectus ut si quis illum fortasse nesciret,
110 salutatus etiam resalutare despiceret. Et quotiens ad alia tendebat loca, iumentum sedere consueuerat, quod esse despicabilius iumentis omnibus in cella potuisset; in quo etiam capistro pro freno et ueruecum pellibus pro sella utebatur. Super semetipsum sacros codices in pelliciis sacculis missos dextro
115 laeuoque latere portabat, et quocumque peruenisset, scripturarum aperiebat fontem et rigabat prata mentium.

11. Huius quoque opinio praedicationis ad Romanae urbis notitiam peruenit, atque, ut est lingua adulantium auditoris sui animam amplectendo necans, eo tempore clerici huius aposto-
120 licae sedis antestiti adulando questi sunt, dicentes: «Quis est iste uir rusticus, qui auctoritatem sibi praedicationis arripuit, et officium apostolici nostri domini sibimet usurpare indoctus praesumit? Mittatur igitur, si placet, qui huc eum exhibeat, ut quis sit ecclesiasticus uigor agnoscat». Sicut autem moris est,
125 ut occupato in multis animo adulatio ualde subripiat, si ab ipso cordis ostio nequaquam fuerit citius repulsa, suadentibus se clericis consensum pontifex praebuit, ut ad Romanam urbem deduci debuisset et quaenam sua esset mensura cognosceret.

104. *colligendas* G b | *feruor* post *illum ad* trai. b z   111. *iumento* b(ap) | *esse* om. m(ap) b   112. *reperiri* post *potuisset* add. m(ap) b *repperire* add. H m   113. *ueruecum* m(ap) b v: alii alia | *super* H m b v: *per* G m(ap) b(ap)   119. *eodem* m(ap) b (cf. ἐκεῖνον z)   120. *antestiti*: cf. supra, lin. 100   121. *arripuit* H m b v: *arripit* m(ap) *accepit* G   123. *praesumit* G H m(ap) b v: *-mpsit* m μετατέθεικεν z | *ergo* b   125. *subrepat* b

più delle sue opere, dal momento che la purezza della vita si accordava con lo zelo della predicazione?

10. Tale era il fervore che lo spingeva a portare anime a Dio che, pur presiedendo al monastero, andava dovunque, per chiese castelli villaggi case di singoli fedeli, al fine di sollecitare gli animi di chi lo ascoltava all'amore della patria celeste. Indossava vesti molto modeste ed era di aspetto così dimesso che, se avesse salutato uno che non lo conosceva, costui avrebbe disdegnato di rispondere al saluto. Quando si spostava da un luogo all'altro faceva uso del cavallo, di quello per altro che potesse trovare di minor conto tra tutti i cavalli in uso nel monastero. Aveva una corda per morso e per sella una pelle di montone. Portava con sé i codici della Scrittura in due sacche di pelle che pendevano a destra e a sinistra. Dovunque arrivava, apriva la fonte delle Scritture e irrigava i prati delle anime.

11. La fama della sua predicazione era giunta anche a Roma, e < siccome la lingua degli adulatori uccide con le sue blandizie l'anima di chi le presta ascolto, alcuni chierici della sede apostolica coll'intenzione di adulare il papa si lamentavano dicendo: «Chi è questo zotico che si è arrogata la facoltà di predicare, e nella sua ignoranza ha avuto l'ardire di usurpare l'ufficio del nostro signore apostolico? Perciò, se siete d'accordo, si mandi qualcuno che lo faccia venire, affinché apprenda quale sia l'autorità della norma ecclesiastica». Succede che quando uno è gravato da molte occupazioni, se non respinge immediatamente l'adulazione sulla soglia del cuore, essa comporta grave abuso. Perciò il pontefice, persuaso dai chierici, acconsentì che Equizio dovesse essere condotto a Roma, dove avrebbe preso conoscenza di quali fossero le sue competenze.

130 12. Iulianum tamen tunc defensorem mittens, qui Sabinensi ecclesiae postmodum in episcopatu praefuit, hoc praecepit ut cum magno eum honore deduceret, ne quicquam Dei famulus ex conuentione eadem iniuriae sentiret. Qui parere de eo clericorum uotis concitus uolens, festine ad eius monasterium
135 cucurrit, ibique, absente illo, antiquarios scribentes repperit, ubi abbas esset inquisiuit. Qui dixerunt: «In ualle hac, quae monasterio subiacet, faenum secat».

13. Isdem uero Iulianus superbum ualde atque contumacem puerum habuit, cui uix poterat uel ipse dominari. Hunc
140 ergo misit, ut eum ad se sub celeritate perduceret. Perrexit puer, et proteruo spiritu pratum uelociter ingressus omnesque illic intuens faenum secantes, requisiuit quisnam esset Equitius. Moxque ut audiuit quis esset, eum adhuc longe positus aspexit et inmenso timore correptus est, coepit timere, lasses-
145 cere, seque ipsum nutanti gressu uix posse portare. Qui tremens ad Dei hominem peruenit, atque ulnis humiliter eius genua deosculans strinxit suumque dominum ei occurrisse nuntiauit. Cui resalutato Dei famulus praecepit, dicens: «Leua faenum uiride, porta pabulum iumentis in quibus uenistis. Ec-
150 ce ego, quia parum superest, opere expleto, te subsequor».

14. Is autem qui missus fuerat Iulianus defensor mirabatur ualde quidnam esset quod redire moraretur puer, cum ecce reuertentem puerum conspicit atque in collo faenum ex prato deferentem. Qui uehementer iratus coepit clamare, dicens:
155 «Quid est hoc? Ego te misi hominem deducere, non faenum portare». Cui respondit puer: «Quem quaeris, ecce subsequitur». Cum ecce uir Dei, clauatis calciatus caligis, falcem faenariam in collo deferens, ueniebat. Quem adhuc longe positum puer suo domino quia ipse esset quem quaereret indicauit.

132. *ne* H m v z: *nec* G m(ap) b 138. *idem* m(ap) b 144. *correptus est* G H m v: *correptus* m(ap) b z *correptus est et* m(ap) | *tremere* m(ap) b z 146-7. *genua eius* m *eiusque genua* m(ap) 157. *cum*: *tunc* b

12. Tuttavia il pontefice, nell'affidare questo incarico al difensore Giuliano, che in seguito è stato vescovo della chiesa della Sabina, gli dette disposizione di farlo venire con tutti gli onori, perché il servo di Dio non si sentisse offeso da quella convocazione. Giuliano, che voleva eseguire senza indugio ciò che i chierici richiedevano riguardo a Equizio, corse al monastero. Dato che quello non c'era, chiese ad alcuni copisti, che trovò intenti a scrivere, dove fosse l'abate, e quelli gli risposero che stava falciando il fieno nella valle sottostante al monastero.

13. Giuliano aveva un servo arrogante e insolente, al quale egli stesso riusciva a imporsi solo a fatica. Lo manda a chiamare Equizio per condurlo subito da lui; il servo va, entra impetuosamente e con atteggiamento insolente nel prato, dove vede che tutti colà erano impegnati a tagliare il fieno, e chiede chi sia Equizio. Quando seppe chi fosse, lo osservò da lontano e, preso da gran timore, cominciò a tremare e sentirsi debole, così che con difficoltà poteva andare avanti con passo vacillante. Quando arrivò tremante dall'uomo di Dio, umilmente gli strinse con le braccia e gli baciò le ginocchia, e gli disse che il suo padrone era venuto da lui. Il servo di Dio, dopo aver risposto al saluto, gli ordinò: «Prendi il fieno verde e portalo da mangiare ai cavalli con i quali siete venuti. Ecco che io, dato che resta poco, finisco il lavoro e ti seguo».

14. Intanto l'incaricato di quella missione, il difensore Giuliano, si meravigliava chiedendosi per quale motivo il suo servo tardasse, quand'ecco che lo vede ritornare portando in collo il fieno preso nel prato. Allora infuriato cominciò a gridare: «Che cos'è tutto questo? Ti avevo mandato a prendere un uomo, non a portare fieno». Il servo gli rispose: «Quello che cerchi viene subito». Ed ecco che l'uomo di Dio stava arrivando, calzato con scarpe chiodate e con al collo la falce per il fieno. Quando era ancora lontano, il servo indicò al suo padrone che era quello là colui che

160 Isdem uero Iulianus, repente ut uidit Dei famulum, ex ipso habitu despexit eumque qualiter deberet alloqui proterua mente praeparabat. Mox uero ut seruus Dei cominus adfuit, eiusdem Iuliani animum intolerabilis pauor inuasit, ita ut tremeret atque ad insinuandum hoc ipsum quod uenerat uix sufficere lin-
165 gua potuisset. Qui humiliato mox spiritu ad eius genua cucurrit, orationem pro se fieri petiit, et quia pater eius apostolicus pontifex eum uidere uellit indicauit.

15. Vir autem uenerandus Equitius coepit inmensas gratias omnipotenti Deo agere, asserens quod se per summum ponti-
170 ficem gratia superna uisitasset. Ilico uocauit fratres, praecepit hora eadem iumenta praeparari, atque executorem suum coepit uehementissime urguere ut statim exire debuissent. Cui Iulianus ait: «Hoc fieri nullatenus potest, quia lassatus ex itinere hodie non ualeo exire». Tunc ille respondit: «Contristas me,
175 fili, quia si hodierna die non egredimur, iam crastina non eximus». Dei itaque famulus, executoris sui lassitudine coactus, in monasterio suo eadem nocte demoratus est.

16. Cum ecce sequenti die sub ipso lucis crepuscolo, uehementer equo in cursu fatigato, ad Iulianum cum epistola puer
180 uenit, in qua ei praeceptum est ne seruum Dei contingere uel mouere de monasterio auderet. Quem cum ille requireret cur sententia esset mutata, cognouit quia nocte eadem, qua ipse illuc executor missus est, per uisum pontifex fuerat uehementer exterritus, cur ad exhibendum Dei hominem mittere prae-
185 sumpsisset.

17. Qui protinus surrexit, seque uenerandi uiri orationibus conmendans, ait: «Rogat pater uester ne fatigari debeatis». Cumque hoc Dei famulus audisset, contristatus ait: «Numquid

160. *idem* m(ap) b 164. *ad* ante *quod* add. b(ap) *propter* add. m(ap) 167. *uellit* G H m: *uellet* m(ap) b v *uelit* m(ap) (cf. ποθεῖ z) 175-6. *eximus*: *-iemus* m(ap) *-ibimus* m(ap) b 179. *puer cum epistula* m(ap) b 180. *peruenit* b 182. *qua* G m v: *in qua* b z *quia* H 187. *uester* G H m b(ap) v: *noster* b z

egli cercava, e Giuliano sul momento, appena vide il servo di Dio, ne disprezzò l'aspetto e si preparava in cuor suo a interpellarlo con insolenza. Ma appena Equizio gli si fu avvicinato, anche Giuliano fu preso da una paura invincibile, e tutto tremante solo a stento riusciva a far sapere per quale motivo fosse venuto. Anche lui, umiliato il suo spirito, corre alle ginocchia di Equizio, ne implora per sé le preghiere e gli comunica che il pontefice apostolico lo voleva vedere.

15. Allora Equizio cominciò a ringraziare di tutto cuore Dio onnipotente, dichiarando che per tramite del sommo pontefice una grazia divina era venuta a visitarlo. Chiamò subito i fratelli, disse di preparare all'istante i cavalli, e cominciò a pregare con insistenza il suo accompagnatore Giuliano di partire subito. Ma quello gli disse: «Assolutamente no. Sono stanco del viaggio e oggi non posso mettermi di nuovo in cammino». Allora Equizio rispose: «Mi dai dolore, figlio, perché se oggi non ci mettiamo in cammino, non lo faremo neppure domani». Perciò il servo di Dio, a causa della stanchezza del suo accompagnatore, fu costretto a rimanere quella notte nel monastero.

16. Ecco che il giorno dopo, al primo albore, arriva su un cavallo stremato per il gran correre un servo con una lettera per Giuliano, nella quale gli si ordinava di non toccare il servo di Dio e di non muoverlo dal monastero. Allora Giuliano chiese il motivo del cambiamento e venne a sapere che nella notte in cui egli era stato inviato per prendere in consegna Equizio, il pontefice si era molto spaventato per una visione, che lo rimproverava perché aveva avuto la presunzione di convocare al suo cospetto l'uomo di Dio.

17. Subito Giuliano si alza, e raccomandandosi alle preghiere di Equizio gli dice: «Vostro padre vi prega di non incomodarvi a venire». E quello, rattristato da tali parole: «Non ti avevo detto ie-

non die hesterno dixi quia si non statim pergeremus, iam per-
190 gere minime liceret?». Tunc pro caritatis exhibitione aliquantulum executorem suum in cella retinuit eique laboris sui conmodum coacto renitentique dedit.

18. Cognosce igitur, Petre, in quanta Dei custodia sunt qui in hac uita seipsos despicere nouerunt; cum quibus intus ciui-
195 bus in honore numerantur, qui despecti foris hominibus esse non erubescunt; quia e contra in Dei oculis iacent, qui apud suos et proximorum oculos per inanis gloriae appetitum tument. Vnde et quibusdam ueritas dicit: *Vos estis qui iustificatis uos coram hominibus. Deus autem nouit corda uestra, quia quod*
200 *hominibus altum est, abominabile est apud Deum.*

19. PETRVS. Miror ualde quod de tali uiro subripi pontifici tanto potuerit.

GREGORIVS. Quid miraris, Petre, quia fallimur qui homines sumus? An menti excidit quod Dauid, qui prophetiae spiritum
205 habere consueuerat, contra innocentem Ionathae filium sententiam dedit, cum uerba pueri mentientis audiuit? Quod tamen quia per Dauid factum est, et occulto Dei iudicio iustum credimus et tamen humana ratione qualiter iustum fuerit non uidemus. Quid ergo mirum, si ore mentientium aliquando in
210 aliud ducimur, qui prophetae non sumus? Multum uero est quod uniuscuiusque praesulis mentem curarum densitas deuastat. Cumque animus diuiditur ad multa, fit minor ad singula, tantoque ei in una qualibet re subripitur, quanto latius in multis occupatur.

215 PETRVS. Vera sunt ualde quae dicis.

189. *tibi* post *dixi* add. b v z | *pergimus* m 191. *retinuit* G H m: *detinuit* m(ap) b v 196. *quia* G (ante corr. ut uid.) H m(ap) b v: *qui* G (ex corr.) *quid* m | *et* G m 200. *ab* ante *hominibus* add. H m(ap) | *apud* H m(ap) z: *ante* G m b v (= Gr. Vulg.) 204. *menti* G m v: *-te* H m(ap) b τῷ νῷ z | *excidit* H m(ap) b v: *excedit* G m 207. *occultum... iudicium* b(ap) 213. *subrepitur* m

ri che, se non ci fossimo messi subito in cammino, non l'avremmo fatto più?». Quindi, per manifestare il suo affetto all'accompagnatore, lo trattenne per un po' di tempo nel suo monastero e, nonostante il suo diniego, lo costrinse ad accettare un compenso per la sua fatica.

18. Da questo, Pietro, puoi capire quanto Dio si dia cura di coloro che in questa vita si sono umiliati: sono interiormente annoverati tra i cittadini d'onore quanti esteriormente non arrossiscono di essere disprezzati dagli uomini, mentre, di contro, al cospetto di Dio giacciono a terra quanti si gonfiano di vana gloria al cospetto loro e del loro prossimo. Ecco perché la Verità dice ad alcuni di loro: *Voi siete tali da giustificare voi stessi davanti agli uomini. Ma Dio conosce i vostri cuori, perché ciò che è importante per gli uomini, è oggetto di disprezzo davanti a Dio.*

19. PIETRO. Mi meraviglio che un pontefice tanto importante si sia fatto spingere all'abuso riguardo a un tale uomo.

GREGORIO. Perché, Pietro, ti meravigli che, uomini quali siamo, ci facciamo ingannare? Ti sei forse dimenticato che Davide, il quale pure era dotato di spirito profetico, condannò il figlio innocente di Jonathan, poiché dette ascolto alle parole di un servo mentitore? Poiché è stato Davide ad agire così, noi crediamo che ciò che ha fatto è stato giusto per segreto consiglio di Dio, e tuttavia non vediamo, in base al ragionamento umano, in che modo possa essere stato giusto. Perché dunque meravigliarci se talvolta siamo portati fuori strada dalle parole dei mentitori, noi che non siamo profeti? Il fatto è che il cumulo delle incombenze rovina l'anima di ogni vescovo; e quando essa si divide in più occupazioni, si svilisce in ciascuna di queste, e quanto più è tenuta occupata dalle molte cure tanto più viene spinta all'abuso in una qualsiasi di esse.

PIETRO. È verissimo ciò che tu dici.

198. Eu. Luc. 16, 15 204. Cf. 2 Reg. 16, 1 sqq.

20. GREGORIVS. Silere non debeo quod de hoc uiro, abbate quondam meo reuerentissimo Valentione narrante, cognoui. Aiebat namque quia corpus eius dum in beati Laurentii martyris oratorio esset humatum, super sepulcrum illius rusticus
220 quidam arcam cum frumento posuit, nec quantus qualisque uir illic iaceret perpendere ac uereri curauit. Cum repente turbo caelitus factus, rebus illic omnibus in sua stabilitate manentibus, arcam, quae superposita sepulcro eius fuerat, extulit longeque proiecit, ut palam cuncti cognoscerent quanti esset
225 meriti is cuius illic corpus iaceret.

21. Ea etiam quae subiungo, praedicti uenerabilis uiri Fortunati, qui ualde mihi aetate opere et simplicitate placet, relatione cognoui. Eandem Valeriae prouinciam Langobardis intrantibus, ex monasterio reuerentissimi uiri Equitii in prae-
230 dicto oratorio ad sepulcrum eius monachi fugierunt. Cumque Langobardi saeuientes oratorium intrassent, coeperunt eosdem monachos foras trahere, ut eos aut per tormenta discuterent aut gladiis necarent. Quorum unus ingemuit atque acri dolore commotus clamauit: «E, sancte Equiti, placet tibi ut
235 trahamur et non nos defendas?». Ad cuius uocem protinus saeuientes Langobardos inmundus spiritus inuasit. Qui corruentes in terra tandiu uexati sunt, quousque hoc cuncti etiam qui foris erant Langobardi cognoscerent quatenus locum sacrum temerare ultra non auderent. Sicque uir sanctus, dum
240 discipulos defendit, etiam multis post remedium illuc fugientibus praestitit.

217. *ualentino* m(ap) b z | *agnoui* b 218. *aiebat* m b v z: *agebat* H m(ap) *augebat* G 221. *cum*: *tunc* b *cumque* m(ap) 226-41. *ea etiam... praestitit* accedit w 226. *ea etiam* H m v w(ap) z: *etiam ea* m(ap) b w *etiam* G m(ap) w(ap) 228. *prouinciam* G m(ap) b v w: *-ciae* H m w(ap) 230. *fugierunt* G m w: *-gerunt* m(ap) b v w(ap) *-girent* H 234. *e* H m v w: alii alia | *ut* G m w: *quod* H m(ap) b z 235. *trahimur* b | *defendis* m(ap) b 237. *terra* H m: *-ram* G m(ap) b v w z

20. GREGORIO. Non debbo neppure passare sotto silenzio ciò che riguardo a Equizio ho appreso dal racconto del reverendissimo Valenzione, che un tempo è stato mio abate. Egli diceva che, quando il corpo di Equizio era sepolto nell'oratorio del martire Lorenzo, un contadino aveva collocato sulla sua tomba una cassa piena di frumento, senza però darsi cura di considerare quanto importante fosse il santo che giaceva colà e senza venerarlo. Allora improvvisamente si scatenò una tempesta, e mentre tutti gli oggetti che stavano nell'oratorio rimanevano fissi al loro posto, la cassa che era stata collocata sopra la tomba fu sollevata e scaraventata lontano, in modo che tutti venissero a sapere di quanti meriti fosse colui il cui corpo giaceva là.

21. Anche ciò che aggiungo ora l'ho appreso da Fortunato, che ho già ricordato, a me molto caro per età operosità e semplicità. Quando i Longobardi invasero la provincia di Valeria, i monaci abbandonarono il monastero di Equizio e si rifugiarono nella cappella di cui ho già fatto parola, presso la sua tomba. Ma i Longobardi, entrati con violenza nell'oratorio, cominciarono a portarne fuori i monaci per metterli alla tortura o ucciderli con la spada. Allora un monaco, sconvolto dal dolore, esclamò tra i gemiti: «Ahimè, santo Equizio. Ti pare giusto che noi siamo tratti via, senza che tu ci difenda?». A queste parole improvvisamente uno spirito immondo invase i Longobardi infuriati, ed essi caduti a terra furono tormentati tanto a lungo finché anche coloro che stavano fuori compresero che non dovevano più profanare quel luogo sacro. Così il sant'uomo difese allora i suoi discepoli, e per il futuro offrì protezione a molti che si rifugiarono in quel luogo.

5
De Constantio mansionario ecclesiae sancti Stephani iuxta Anchonitanam ciuitatem

1. Cuiusdam coepiscopi mei didici relatione quod narro, qui in Anchonitanam urbem per annos multos in monachico
5 habitu deguit ibique uitam non mediocriter religiosam duxit; cui etiam quidam nostri iam prouectioris aetatis, qui ex eisdem sunt partibus, adtestantur.

2. Iuxta eam namque ciuitatem ecclesia beati martyris Stephani sita est, in qua uir uitae uenerabilis Constantius nomine
10 mansionarii functus officio deseruiebat. Cuius sanctitatis opinio sese ad notitiam hominum longe lateque tetenderat, quia isdem uir, funditus terrena despiciens, toto adnisu mentis ad sola caelestia flagrabat. Quadam uero die, dum in eadem ecclesia oleum deesset, et praedictus Dei famulus unde lampades
15 accenderet omnimodo non haberet, omnes candelas ecclesiae inpleuit aqua, atque ex more in medio papyrum posuit; quas, allato igne, succendit sicque aqua arsit in lampadibus ac si oleum fuisset. Perpende igitur, Petre, cuius meriti iste uir fuerit qui, necessitate conpulsus, elementi naturam mutauit.

20 3. PETRVS. Mirum est ualde quod audio, sed uellem nosse cuius humilitatis apud se intus esse potuit iste, qui tantae excellentiae foris fuit.

GREGORIVS. Inter uirtutes animum congrue requiris, quia multum ualde est quod temptatione sua intus mentem laces-

5, 1. *mansionario*: *monacho* m 4. *anchonitanam* H G (ante corr.) m: *-na* G (ex corr.) m(ap) b v z | *urbem* H G (ante corr.) m(ap): *orbem* m *urbe* G (ex corr.) m(ap) b v z | *monachi* G (ex corr.) 12. *hisdem* H *idem* m(ap) b 15. *omnino* G (ante corr.) b | *candelas* G m b(ap) v z: *lucernas* H *lampades* m(ap) b *cyathos* b(ap) 18. *uir iste* m(ap) b 20. *uellem* G m(ap): *uellim* H m *uelim* m(ap) b v (cf. ἤθελον z) 21. *intus* om. G *esse intus* b 24-5. *lacessiunt* G H (ante corr. ut uid.) m v: *lacessunt* H (ex corr.) m(ap) b

5
Costanzo, sacrestano della chiesa di santo Stefano presso Ancona

1. Ciò che sto per dire l'ho appreso da un mio collega nell'episcopato, che è vissuto per molti anni ad Ancona rivestendo l'abito monastico e praticando una condotta non comune di vita religiosa. Confermano il suo racconto alcuni dei nostri di età più avanzata, che sono di quelle parti.

2. Presso quella città c'è la chiesa del santo martire Stefano, nella quale fungeva da sacrestano un tal Costanzo, la cui condotta di vita era degna di venerazione. La fama della sua santità si era diffusa in lungo e in largo, perché egli disprezzava profondamente le cose della terra e con tutta la tensione dell'anima aspirava soltanto ai beni del cielo. Un certo giorno, poiché in chiesa mancava l'olio e il servo di Dio non aveva di che accendere le lampade, le riempì tutte d'acqua e, secondo l'uso, mise in mezzo all'acqua un pezzo di papiro; gli dette fuoco e l'acqua bruciò nelle lampade come se fosse olio. Valuta, Pietro, il merito di un tale uomo che, spinto dalla necessità, ha trasformato la natura di un elemento.

3. PIETRO. Ciò che sento è straordinario, ma vorrei sapere quanto sia stato interiormente umile uno che esteriormente eccelleva a tal punto.

GREGORIO. Giustamente ti chiedi quale sia stata la sua anima tra tanti miracoli, perché sovente i prodigi che si fanno all'esterno

25 siunt mira quae foris fiunt. Sed si huius Constanti uenerabilis unum quod fecit audis, cuius humilitatis fuerit citius agnuscis.

PETRVS. Postquam facti illius tale miraculum dixisti, superest ut me etiam de humilitate mentis eius aedifices.

4. GREGORIVS. Quia ualde opinio sanctitatis eius excreuerat, 30 multi hunc ex diuersis prouinciis anxie uidere sitiebant. Quadam uero die ex longinquo loco ad uidendum eum quidam rusticus uenit. Eadem uero hora casu contigerat ut sanctus uir, stans in ligneis gradibus, reficiendis lampadibus deseruiret. Erat autem pusillus ualde, exili forma atque despecta. Cum-35 que is qui ad uidendum eum uenerat quisnam esset inquireret, atque obnixe peteret ut sibi debuisset ostendi, hii qui illum nouerant monstrauerunt quis esset. Sed sicut stultae mentis homines meritum ex qualitate corporis metiuntur, eum paruulum atque despectum uidens, ipsum hunc esse coepit omnino 40 non credere. In mente etenim rustica inter hoc quod audierat et uidebat quasi facta fuerat quaedam rixa, et aestimabat tam breuem per uisionem esse non posse, quem tam ingentem habuerat per opinionem. Cui ipsum esse dum a pluribus fuisset adstructum, despexit et inrisit, dicens: «Ego grandem homi-45 nem credidi, iste autem de homine nihil habet».

5. Quod ut uir Dei Constantius audiuit, lampades quas reficiebat protinus laetus relinquens, concitus descendit atque in eiusdem rustici amplexum ruit, eumque ex amore nimio constringere coepit brachiis et osculari, magnasque gratias agere 50 quod de se talia iudicasset, dicens: «Tu solus es qui in me oculos apertos habuisti».

25. *constanti* G H (ex corr.) m: *-tii* H (ante corr. ut uid.) m(ap) b v 26. *agnuscis* G H (ante corr.) m: *agnoscis* H (ex corr.) m(ap) v *agnosces* b z 32. *contingerat* m 35. *is* G (ex corr.) m(ap) b v: *his* H G (ante corr.) m 36. *hi* H b 37. *monstrarunt* b | *mentis* G H m b: *-es* m(ap) b(ap) v 38. *homines* G m(ap) b: *-nis* H m b(ap) v *-num* b(ap) (cf. οἱ ἄφρονι λογισμῷ χρώμενοι z) | *merita* b *-to* m(ap) | *metiuntur* G (ex corr.) H m b v: *mentiuntur* G (ante corr.) m(ap) 44. *abstructum* m(ap) *assertum* b | *inrisit*: *coepit irridere* b ἤρξατο καταγελᾶν z 46. *audit* m 50. *quod* H m v z: *quod in* G *quod is* b | *es qui* H m v: *qui* G om. m(ap) b z

tentano e feriscono interiormente l'anima. Ma sta' a sentire un solo episodio di questo Costanzo tanto venerabile, e subito apprenderai quanto sia stato umile.

PIETRO. Dopo che mi hai raccontato un miracolo di tal fatta, resta che mi edifichi anche riguardo all'umiltà della sua anima.

4. GREGORIO. Poiché la fama della sua santità era molto aumentata, molti da svariate province erano curiosi di vederlo. Un giorno venne a vederlo un contadino da molto lontano. Proprio in quel momento si dette il caso che Costanzo, salito su una scala, stesse ad alimentare le lampade. Era di bassa statura, esile e di aspetto modesto. Poiché quello che era venuto a vederlo chiedeva chi fosse Costanzo e insisteva che gli fosse indicato, quelli che lo conoscevano glielo indicarono. Ma gli sciocchi valutano il merito in proporzione all'aspetto corporeo: perciò quel contadino, vedendolo piccolo e dappoco, non voleva credere che fosse proprio lui, perché nella sua testa di zotico c'era come una lite tra ciò che vedeva e ciò che aveva sentito dire, ed egli era convinto che non potesse essere tanto modesto a vedersi colui che egli stimava tanto grande per la fama. Poiché molti gli confermavano che era proprio lui, lo disprezzò e lo derise dicendo: «L'avevo creduto un grand'uomo, ma questo non è neppure un uomo».

5. Udite queste parole, Costanzo tutto lieto smise sul momento di alimentare le lampade, scese in fretta dalla scala e corse ad abbracciare quel contadino: lo stringeva tra le braccia con grande affetto, lo baciava e lo ringraziava di tutto cuore di averlo giudicato in tal modo: «Ci sei stato solo tu ad aver avuto gli occhi aperti su di me».

6. Ex qua re pensandum est cuius apud se humilitatis fuit, qui despicientem se rusticum amplius amauit. Qualis enim quisque apud se lateat, contumelia inlata probat. Nam sicut
55 superbi honoribus, sic plerumque humiles sua despectione gratulantur. Cumque se et in alienis oculis uiles aspiciunt, idcirco gaudent, quia hoc iudicium confirmari intellegunt quod de se et ipsi apud semetipsos habuerunt.

PETRVS. Vt agnosco, uir iste magnus foris fuit in miraculis,
60 sed maior intus in humilitate.

6

De Marcellino Anchonitanae ciuitatis episcopo

1. GREGORIVS. Eiusdem quoque Anchonitanae antestis ecclesiae uir uitae uenerabilis Marcellinus fuit, cuius gressum dolore nimio podagra contraxerat, eumque familiares sui,
5 sicubi necesse erat, in manibus ferebant. Quadam uero die per culpam incuriae eadem ciuitas Anchonitana succensa est. Cumque uehementer arderet, concurrerunt omnes ut ignem extinguerent. Sed illis aquam certatim proicientibus, ita crescebat flamma ut iam totius urbis interitum minari uideretur.
10 Cumque propinquiora sibi quaeque loca ignis inuaderet iamque urbis partem non modicam consumpsisset et obsistere nullus ualeret, deductus in manibus uenit episcopus, et tanta periculi necessitate conpulsus familiaribus suis se portantibus praecepit, dicens: «Contra ignem me ponite».
15 2. Quod ita factum est atque in eo loco est positus, ubi tota uis flammae uidebatur incumbere. Coepit autem miro modo

52. *fuerit* b 56. *gloriantur* b(ap) 60. *cordis* post *humilitate* add. b *mentis* add. m(ap)
6, 2. *antestis* m: *antistes* G H m(ap) b v (cf. 10, lin. 3) 5. *erat* H b z: *esset* G m v *est* m(ap)

6. Da questo episodio si può giudicare quanto sia stato umile colui che amò ancora di più lo zotico che lo disprezzava: quando uno viene ingiuriato, rivela quale egli sia nel segreto del cuore. Come infatti i superbi si sentono gratificati dagli onori, così gli umili dal disprezzo di cui son fatti oggetto. Quando si vedono tenuti in nessun conto dagli altri, ne godono perché capiscono che questo giudizio conferma quello che essi si sono fatti di sé stessi.

PIETRO. Capisco che quest'uomo, per quanto sia stato grande esteriormente per i miracoli, è stato ancora più grande nel suo intimo grazie all'umiltà.

6

Marcellino, vescovo di Ancona

1. GREGORIO. Della chiesa di Ancona fu vescovo anche Marcellino, di venerabile condotta di vita. Il grande dolore che gli procurava la gotta gli impediva di camminare, perciò, quando era necessario, i familiari lo portavano sollevandolo a braccia. Un giorno, a causa di una negligenza la città andò a fuoco, e dato che il fuoco era violento, tutti accorsero a spegnerlo. Gettavano acqua: eppure le fiamme aumentavano tanto da minacciare la rovina dell'intera città. Il fuoco ne aveva ormai distrutto buona parte senza che si potesse opporre resistenza, ed era giunto vicino al luogo dov'era il vescovo: allora questi venne portato a braccia e, spinto dall'esigenza di fronteggiare un pericolo tanto grande, disse ai familiari che lo portavano: «Mettetemi di fronte al fuoco».

2. Fu fatto come chiedeva, e venne collocato in un luogo dove la fiamma divampava con la più grande violenza. Ma allora l'in-

in semetipsum incendium retorqueri, ac si reflexione sui impetus exclamaret se episcopum transire non posse. Sicque factum est ut flamma incendii, illo termino refrenata, in semet-
20 ipsa frigesceret et contingere ulterius quicquam aedificii non auderet. Perpendis, Petre, cuius sanctitatis fuerit aegrum hominem sedere et exorando flammas premere?

PETRVS. Et perpendo et obstupesco.

7

De Nonnoso praeposito monasterii in monte qui Soractis dicitur

1. GREGORIVS. De uicino nunc loco tibi aliquid narrabo, quod et uiri uenerabilis Maximiani episcopi et Laurionis quem
5 nosti ueterani monachi, qui uterque nunc usque superest, relatione cognoui. Qui scilicet Laurio in eo monasterio, quod iuxta Nepesinam urbem Subpentoma uocatur, ab Anastasio uiro sanctissimo nutritus est. Qui nimirum Anastasius uitae uenerabilis uiro Nonnoso, praeposito monasterii quod in Soractis
10 monte situm est, et propinquitate loci et morum magnitudine et uirtutum studiis adsidue iungebatur. Isdem uero Nonnosus sub asperrimo sui monasterii degebat patre, sed eius mores mira semper aequanimitate tolerabat sicque fratribus in mansuetudine praeerat, sicut crebro patris iracundiam ex humilita-
15 te mitigabat.

2. Quia uero eius monasterium in summo montis cacumine situm est, ad quamlibet paruum hortum fratribus excolendum nulla planities patebat: unus autem breuissimus locus in latere

17. *semetipso* m 17-8. *impetus* G m(ap) b v: *-tu* m *imperii* H 20. *refrigesceret* m(ap) b

7, 1. *monasterio* m 7-8. *uiro sanctissimo* G b z: *sanct- uiro* H m v *monacho sanct-* m(ap) 9. *uir* m 11. *idem* m(ap) b 17. *quemlibet* m(ap) b

cendio cominciò a rivolgersi su sé stesso, quasi che, nel volgere indietro il suo impeto, volesse dire che non poteva oltrepassare il vescovo. Avvenne così che l'impeto dell'incendio, fermato da quel limite, cominciò a perdere calore e non riuscì più a invadere nessun edificio. Consideri, Pietro, quale segno di santità abbia dato quell'uomo che era malato, e pure restò seduto e con la preghiera spense l'incendio?

PIETRO. A considerarlo, resto stupefatto.

7
Nonnoso, priore del monastero del monte Soratte

1. GREGORIO. Ti dirò ora qualcosa che riguarda un luogo vicino; l'ho appreso dal racconto del venerabile vescovo Massimiano e dell'anziano monaco Laurione che tu conosci, tutti e due ancora in vita. Laurione è stato allevato nel monastero chiamato Subpentoma, vicino alla città di Nepi, da Anastasio, un sant'uomo, che era molto amico del venerabile Nonnoso, priore del monastero che sta sul monte Soratte. Erano molto legati l'uno all'altro sia per la vicinanza dei luoghi sia per l'eccellenza dei costumi e lo zelo per la virtù. Nonnoso viveva sotto un abate di carattere arcigno e difficile, che egli però sopportava con grande equanimità, e a sua volta esercitava con mitezza la sua autorità sui fratelli, e più volte con la sua umiltà aveva mitigato la collera dell'abate.

2. Il monastero era situato in cima al monte e perciò non c'era un'estensione pianeggiante per coltivare anche solo un piccolo orto. Soltanto sul fianco del monte si era formato un piccolo bordo,

montis excreuerat, quem ingentis saxi naturaliter egrediens
20 molis occupabat. Quadam die dum Nonnosus uir uenerabilis
cogitaret quod saltem ad condimenta holerum nutrienda locus
isdem aptus potuisset existere, si hunc molis saxi illius non te-
neret, occurrit animo quia eandem molem quinquaginta bo-
uum paria mouere non possent. Cumque de humano labore
25 esset facta desperatio, ad diuinum se solacium contulit seque
illic nocturno silentio in orationem dedit. Cum mane facto ad
eundem locum fratres uenerunt atque inuenerunt molem tan-
tae magnitudinis ab eodem loco longius recessisse suoque re-
cessu largum fratribus spatium dedisse.

30 3. Alio quoque tempore cum isdem uenerabilis uir lampa-
des uitreas in oratorio lauaret, una ex eius manibus cecidit,
quae per innumeras partes fracta dissiluit. Qui uehementis-
simum patris monasterii furorem timens, lampadis protinus
omnia fragmenta collegit atque ante altare posuit seque cum
35 graui gemitu in orationem dedit. Cumque ab oratione caput
leuasset, sanam lampadem repperit, quam timens per frag-
menta collegerat. Sicque in duobus miraculis duorum patrum
est uirtutes imitatus: in mole scilicet saxi factum Gregorii, qui
montem mouit, in reparatione uero lampadis uirtutem Donati,
40 qui fractum calicem pristinae incolumitati restituit.

4. PETRVS. Habemus, ut uideo, de exemplis ueteribus noua
miracula.

GREGORIVS. Visne aliquid in operatione Nonnosi de imita-
tione quoque Helisei cognoscere?

45 PETRVS. Volo atque inhianter cupio.

20. *molis* G m: *-les* H m(ap) b v 22. *idem* m(ap) b | *molis* G m: *-les* m(ap) b v *-lem* H 23. *quia* H m v: *quod* b *qui* G 23-4. *bouum* H m: *boum* G m(ap) b v 25. *facta esset* m(ap) b 26-7. *cum... uenerunt atque*: *cumque... uenirent* b *cumque... uenissent* m(ap) 28-9. *secessu* m(ap) b 30. *idem* m(ap) b | *uenerabilis uir* G (*-les*) m v z: *uir uen-* H (*-les*) b 32. *dissiluit* G m(ap) b: *desil-* H m v 32-3. *uehementissime* m(ap) b(ap) 36. *lampadem* G m(ap) b v: *-dam* H m 43-5. *gregorius... cupio* om. G m(ap)

ma era stato occupato da una grande roccia che si era spostata là per forza d'inerzia. Un giorno Nonnoso si mise a pensare che quel piccolo spazio avrebbe potuto essere adatto almeno a farvi crescere gli aromi con cui condire la verdura, se non l'avesse occupato quella roccia; ma constatò che neppure cinquanta paia di buoi l'avrebbero potuta smuovere. Disperando della capacità di lavoro dell'uomo, cercò di ricorrere all'aiuto divino e nel silenzio della notte si dette a pregare. Al mattino i fratelli che vennero in quel luogo trovarono che la grande roccia si era allontanata di là e col suo ritiro offriva loro largo spazio.

3. In altra occasione, mentre quel sant'uomo nell'oratorio lavava le lampade di vetro, una gli cadde di mano e si ruppe in mille pezzi che si sparsero qua e là. Temendo la violenta collera dell'abate, Nonnoso raccolse in fretta tutti i pezzi della lampada, li collocò davanti all'altare e si dette a pregare tra alti gemiti. Quando ebbe terminato la preghiera, alzò di nuovo gli occhi e trovò che la lampada, i cui pezzi per paura aveva raccolti, si era aggiustata. Così egli imitò con due miracoli i prodigi di due padri: riguardo alla roccia imitò Gregorio, che aveva mosso un monte e, quanto alla riparazione della lampada, il miracolo di Donato, che aveva aggiustato un calice riportandolo allo stato di prima.

4. PIETRO. Come vedo, abbiamo miracoli nuovi sull'esempio di antichi prodigi.

GREGORIO. Vuoi allora conoscere come Nonnoso col suo miracolo abbia imitato anche Eliseo?

PIETRO. Lo desidero ardentemente.

7, 44. Cf. 4 Reg. 1, 1 sqq.

5. GREGORIVS. Dum quadam die in monasterio uetus oleum deesset, iamque collegendae oliuae tempus incumberet sed fructus in oliuis nullus appareret, uisum patri monasterii fuerat ut circumquaque fratres in collegendis oliuis ad exhibenda
50 extraneis opera pergerent, quatenus ex mercede sui operis aliquantulum monasterio oleum deportarent. Quod uir Domini Nonnosus fieri cum magna humilitate prohibuit, ne exeuntes fratres ex monasterio, dum lucra olei quaererent, animarum damna paterentur. Sed quia in monasterii arboribus oliuae
55 paucae inesse uidebantur, eas collegi praecepit, in praelo mitti et quamlibet parum oleum exire potuisset sibimet deferri.

6. Factumque est, et susceptum in paruulo uasculo oleum fratres Nonnoso Dei famulo detulerunt. Quod ipse protinus ante altare posuit, cunctisque egredientibus orauit, atque asci-
60 tis postmodum fratribus praecepit ut hoc quod detulerant oleum leuarent et per cuncta uasa monasterii exigue fundendo diuiderent, quatenus benedictionem eiusdem olei omnia infusa uiderentur. Quae protinus, ut erant uacua, claudi fecit. Die uero alio aperta omnia plena reperta sunt.

65 PETRVS. Probamus cotidie inpleri uerba ueritatis, quae ait: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.*

47. *colligendae* m(ap) b *colligendo* G 49. *colligendis* G m(ap) b 51. *domini* H G (ante corr.) m b v: *dei* G (ex corr. ut uid.) m(ap) z 54. *monasterio* m 55. *colligi* G m(ap) b | *praecepit* m b v: *-ipit* G H (cf. προσέταξεν z) | *et* ante *in* add. m(ap) b z 56. *quamuis* G | *parum olei* m(ap) b *paruum oleum* b(ap) 57. *et* H m b v z: *ut* G m(ap) 59-60. *ascitis* H (*adsc-*) m(ap): *accitis* m v *accersitis* m(ap) b *arcessitis* G φωνήσας z 62. *benedictionem* G (ante corr.) H (ante corr.) m: *-ne* G (ex corr.) H (ex corr.) m(ap) b v (cf. Szantyr, pp. 30; 215) 64. *alia* m(ap) *altera* b

5. GREGORIO. Un giorno nel monastero venne a mancare l'olio vecchio, e anche se ormai era prossimo il tempo di raccogliere le olive, non c'erano olive sugli alberi. Allora l'abate pensò di mandare nei dintorni i monaci per aiutare gli altri nella raccolta delle olive, in modo che a compenso della loro opera portassero un po' d'olio nel monastero. Ma Nonnoso, l'uomo del Signore, sia pur umilmente si oppose, per evitare che i fratelli, uscendo dal monastero, mentre cercavano di lucrare l'olio, avessero a perdere qualcosa nella loro anima. Dato poi che nel monastero c'erano ben poche olive sugli alberi, le fece prendere e mettere nel frantoio: avrebbero poi portato a lui quel poco d'olio che fossero riusciti a ricavare.

6. Fu fatto così: raccolto in un piccolo recipiente tutto l'olio che si poté ricavare, lo portarono a Nonnoso. Egli lo collocò subito davanti all'altare e, fatti uscire tutti, si dette a pregare. Poi chiamò i fratelli e disse loro di prendere con sé l'olio che avevano portato, dividendolo un po' per volta in tutti i recipienti del monastero, affinché tutti ricevessero qualche goccia dell'olio che egli aveva benedetto. Poi fece chiudere tutti i recipienti, così come erano, vuoti. Il giorno dopo i vasi furono aperti e si trovò che erano tutti pieni d'olio.

PIETRO. Ogni giorno constatiamo che si realizzano le parole della Verità: *Il Padre mio opera sempre, e anch'io.*

66. Eu. Io. 5, 17

8

De Anastasio abbate monasterii quod Subpentoma uocatur

1. GREGORIVS. Eodem quoque tempore uenerandus uir Anastasius, cuius superius memoriam feci, sanctae Romanae ecclesiae, cui Deo auctore deseruio, notarius fuit. Qui soli Deo uacare desiderans, scrinium deseruit, monasterium elegit, atque in eo loco quem praefatus sum, qui Subpentoma uocatur, per annos multos in sanctis actibus uitam duxit eique monasterio sollerti custodia praefuit.

2. Quo uidelicet in loco ingens desuper rupis eminet, et profundum subter praecipitium patet. Quadam uero nocte, cum iam omnipotens Deus eiusdem uenerabilis Anastasii labores remunerare decreuisset, ab alta rupe uox facta est, quae producto sonitu clamaret, dicens: «Anastasi, ueni». Quo uocato, alii quoque septem fratres ex nomine sunt uocati. Paruo autem momento ea quae fuerat emissa uox siluit, et octauum fratrem uocauit. Quas dum aperte uoces congregatio audisset, dubium non fuit quia eorum qui uocati fuerant obitus propinquasset.

3. Intra paucos igitur dies primus uenerandus uir Anastasius, ceteri autem in eo ordine ex carne educti sunt, quo de rupis uertice fuerant uocati. Frater uero ille ad quem uocandum uox parum siluit atque eum ita nominauit, morientibus aliis, paucis diebus uixit et tunc uitam finiuit, ut aperte monstraretur quia interiectum uocis silentium paruum spatium uiuendi signauerit.

4. Sed mira res contigit quia, dum uenerabilis uir Anasta-

8, 1-2. *monasterio qui* m 10. *quo* H m b v: *quod* G m(ap) | *rupis* G m v: *-es* H m(ap) b 12. *eiusdem* H m(ap) b: *eius* G m v τοῦ αὐτοῦ z 15. *sunt uocati ex nomine* m(ap) *uocati sunt ex nomine* b 18. *quin* b | *fuerint* m(ap) 18-9. *appropinquasset* m(ap) b

8

Anastasio, abate del monastero detto Subpentoma

1. GREGORIO. In quello stesso tempo il venerabile Anastasio, che ho avuto già occasione di nominare, fu notaio della santa chiesa di Roma, alla quale per volere di Dio presto il mio servizio. Ma egli, desiderando occuparsi soltanto di Dio, abbandonò l'archivio e scelse il monastero, quello di cui ho già parlato, che si chiama Subpentoma, dove è vissuto per molti anni comportandosi santamente e fu a capo del monastero con vigile solerzia.

2. Sovrasta questo luogo una grande rupe e al di sotto si spalanca un profondo precipizio. Una notte, quando ormai Dio onnipotente aveva decretato di ricompensare Anastasio delle sue fatiche, si udì una voce dall'alto della rupe che gridava forte scandendo le parole: «Anastasio, vieni». Dopo di lui furono chiamati per nome altri sette monaci. Per un momento la voce tacque, poi chiamò un ottavo fratello. Dato che tutta la comunità aveva udito quelle parole distintamente, nessuno dubitò che fosse prossima la dipartita di tutti quelli che erano stati chiamati.

3. Dopo pochi giorni Anastasio per primo, poi tutti gli altri, vennero a morte nell'ordine con cui li aveva chiamati la voce dalla rupe. Il fratello che era stato chiamato dopo che la voce era rimasta per un po' in silenzio, visse per pochi giorni dopo che gli altri erano morti e poi morì anche lui, in modo che si capisse che il silenzio della voce aveva indicato quei pochi giorni di vita.

4. In quella occasione accadde un fatto meraviglioso. Quando

sius de corpore exiret, erat quidam frater in monasterio qui super eum uiuere nolebat. Prouolutus uero eius pedibus, coepit
30 ab eo cum lacrimis postulare, dicens: «Per illum ad quem uadis, ne septem dies super te in hoc mundo faciam». Ante cuius septimum diem etiam ipse defunctus est qui tamen in illa nocte inter ceteros non fuerat uocatus, ut aperte claresceret quia eius obitum sola uenerabilis Anastasii intercessio obtinere po-
35 tuisset.

5. PETRVS. Dum isdem frater et uocatus inter ceteros non est, et tamen sancti uiri intercessionibus ex hac luce subtractus est, quid aliud datur intellegi, nisi quod hii qui apud Dominum magni sunt meriti, obtinere aliquando possunt ea etiam
40 quae non sunt praedestinata?

GREGORIVS. Obtineri nequaquam possunt quae praedestinata non fuerint, sed ea quae sancti uiri orando efficiunt, ita praedestinata sunt ut precibus obtineantur. Nam ipsa quoque perennis regni praedestinatio ita est ab omnipotente Deo dis-
45 posita, ut ad hoc electi ex labore perueniant, quatenus postulando mereantur accipere quod eis omnipotens Deus ante saecula disposuit donare.

6. PETRVS. Probari mihi apertius uellem, si potest praedestinatio precibus iuuari.

50 GREGORIVS. Hoc quod ego, Petre, intuli, concite ualet probari. Certe etenim nosti quia ad Abraham Dominus dixit: *In Isaac uocabitur tibi semen*. Cui etiam dixerat: *Patrem multarum gentium constitui te*. Cui rursum promisit, dicens: *Benedicam tibi, et multiplicabo semen tuum sicut stellas caeli et uelut are-*
55 *nam quae est in litore maris*. Ex qua re aperte constat quia

29. *uero* om. m 30. *cum lacrimis* om. G (ante corr.) 30-1. *te adiuro* post *uadis* add. b 36. *cum* b I *idem* m(ap) b 38. *hi* H m(ap) b 41. *obtineri* m b v: *-re* H m(ap) b(ap) *obtere* G ὑπακουσθῆναι z 44. *omnipotenti* m(ap) b 48. *uellem* m(ap): *uelle* G *uellim* H m *uelim* m(ap) b v (cf. ἤθελον z) 54. *sicut* b

Anastasio stava per morire, c'era nel monastero un fratello che non voleva sopravvivergli. Perciò, prostrato ai suoi piedi, cominciò a chiedergli tra le lacrime: «Nel nome di colui al quale tu vai, che io possa vivere dopo di te non più di sette giorni». Dopo sei giorni anche lui morì, benché in quella notte non fosse stato chiamato insieme con gli altri, sicché apparve chiaro che solo l'intercessione di Anastasio aveva potuto ottenere che morisse anche lui.

5. PIETRO. Dato che quel fratello non era stato chiamato insieme con gli altri e pure fu sottratto a questa vita per intercessione di quel sant'uomo, che cos'altro si deve intendere se non che coloro i quali hanno ben meritato presso il Signore possono ottenere talvolta ciò che non è stato predestinato?

GREGORIO. Non si può assolutamente ottenere ciò che non è stato predestinato, ma quello che i santi ottengono con la preghiera è stato predestinato che venga ottenuto per mezzo della preghiera. Infatti anche la predestinazione al regno eterno è stata disposta da Dio onnipotente in modo che gli eletti vi giungano con fatica, così che chiedendo meritino di ricevere ciò che prima dei secoli Dio onnipotente ha disposto di donare.

6. PIETRO. Vorrei che mi dimostrassi con maggiore chiarezza se la predestinazione possa trovare aiuto nella preghiera.

GREGORIO. Ciò che ho affermato, Pietro, può essere subito provato. Sai per certo che il Signore disse ad Abramo: *In Isacco prenderà nome il tuo seme*, e già prima gli aveva predetto: *Ti ho costituito padre di molte nazioni*, e di nuovo gli promette: *Ti benedirò e moltiplicherò il tuo seme come le stelle del cielo e come la sabbia che sta sulla riva del mare*. Di qui appare chiaro che Dio

8, 51. Gen. 21, 12 52. Gen. 17, 5 53. Gen. 22, 17

omnipotens Deus semen Abrahae multiplicare per Isaac praedestinauerat. Et tamen scriptum est: *Deprecatus est Isaac Dominum pro uxore sua, eo quod esset sterilis. Qui exaudiuit eum et dedit conceptum Rebeccae.* Si ergo multiplicatio generis
60 Abrahae per Isaac praedestinata fuit, cur coniugem sterilem accepit? Sed nimirum constat quia praedestinatio precibus impletur, quando is, in quo Deus multiplicari semen Abrahae praedestinauerat, oratione obtinuit ut filios habere potuisset.

7. PETRVS. Quia secretum ratio aperuit, nihil mihi dubietatis
65 remansit.

GREGORIVS. Vis tibi aliquid de Tusciae partibus narrem, ut cognoscas quales in ea uiri fuerint et omnipotentis Dei notitiae quantum propinqui?

PETRVS. Volo atque hoc omnimodo exposco.

9

De Bonifatio Ferentis ciuitatis episcopo

1. GREGORIVS. Fuit uir uitae uenerabilis Bonifatius nomine, qui in ea ciuitate quae Ferentis dicitur, episcopatum officio tenuit, moribus inpleuit. Huius multa miracula is qui adhuc su-
5 perest Gaudentius presbiter narrat. Qui in eius obsequio nutritus, tanto ualet de illo quaeque ueracius dicere, quanto eis hunc contigit et interesse.

2. Huius ecclesiae grauis ualde paupertas inerat, quae bonis mentibus esse solet custos humilitatis, nihilque aliud ad omne
10 stipendium nisi unam tantummodo uineam habebat. Quae quodam die ita grandine irruente uastata est, ut in ea in paucis

63. *filium* m(ap) b(ap) *filius* H 69. *hoc* om. G | *omnino* m(ap)
9, 1. *ferentinae* b 2. *bonefatius* m(ap) b(ap) 3. *episcopatum officio* b m v: *-tus officium* H b(ap) m(ap) *-tus officio* G 6. *eis* G (ante corr.) m(ap) b v: *ei* H G (ex corr.) m b(ap) 7. *et* om. m(ap) b

onnipotente aveva predestinato di moltiplicare il seme di Abramo per tramite di Isacco. E tuttavia è scritto: *Isacco pregò il Signore per sua moglie Rebecca che era sterile. Il Signore lo esaudì e Rebecca concepì.* Se la moltiplicazione della stirpe di Abramo era stata predestinata per tramite di Isacco, perché mai egli ebbe una moglie sterile? È chiaro perciò che la predestinazione si realizza grazie alle preghiere, dato che colui nel quale Dio aveva predestinato di moltiplicare il seme di Abramo ottenne di avere figli con la preghiera.

7. PIETRO. Con una dimostrazione razionale hai spiegato il mistero, perciò non m'è rimasto alcun dubbio.

GREGORIO. Vuoi che ti racconti qualcosa che riguarda la Tuscia, affinché tu venga a sapere quali uomini ci abbiano vissuto e quanto progrediti nella conoscenza di Dio onnipotente?

PIETRO. Lo desidero, anzi insisto a chiederlo.

9
Bonifacio, vescovo di Ferento

1. GREGORIO. Bonifacio, uomo di venerabile condotta di vita, è stato vescovo nella città di Ferento e ha esercitato questo ufficio in modo degno. Molti miracoli da lui compiuti li racconta il presbitero Gaudenzio, che è ancora in vita. È stato allevato a suo servizio, e ciò che dice è tanto più vero in quanto gli è toccato di aver parte in questi fatti.

2. Quella chiesa versava in grande povertà, una condizione che nelle anime buone custodisce l'umiltà, e Bonifacio non aveva di che vivere se non una vigna. Ma un giorno la vigna fu devastata dalla grandine in modo tale che rimasero solo pochi e piccoli

57. Gen. 25, 21

uitibus uix parui rarique racimi remanerent. Quam cum praedictus uir reuerentissimus Bonifatius episcopus fuisset ingressus, magnas omnipotenti Deo gratias retulit, quia in ipsa sua
15 adhuc inopia sese angustiare cognouit. Sed cum iam tempus exigeret ut ipsi quoque racimi qui remanserant maturescere potuissent, custodem uineae ex more posuit eamque sollerti uigilantia seruari praecepit.

3. Quadam uero die iussit Constantio presbitero nepoti
20 suo ut cuncta uini uascula in episcopio omniaque dolea, ita ut ante consueuerat, superfusa pice praepararet. Quod cum nepos illius presbiter audiret, admiratus ualde est quod quasi insana praeciperet, ut uini uascula praeparari faceret, qui uinum minime haberet. Nec tamen praesumpsit inquirere cur talia
25 iuberet sed, iussis obtemperans, omnia ex more praeparauit. Tunc uir Dei uineam ingressus racimos collegit, ad calcatorium detulit, omnesque exinde egredi praecepit, solusque ibi cum uno paruo puerulo remansit. Quem in eodem calcatorio deposuit et calcari ipsos paucissimos racimos fecit. Cumque ex
30 eisdem racimis parum aliquid uini deflueret, coepit hoc uir Dei suis manibus in paruulo uase suscipere, et per cuncta dolea omniaque uasa quae parata fuerant pro benedictione diuidere, ut ex eodem uino omnia uascula uix infusa uiderentur.

4. Cum uero ex liquore uini parum aliquid in uasis omni-
35 bus misisset, uocato presbitero protinus iussit pauperes adesse. Tunc coepit uinum in calcatorio crescere, ita ut omnia quae allata fuerant pauperum uascula inpleret. Quibus cum se idonee satisfecisse conspiceret, ex calcatorio puerum iussit ascen-

12-3. *dei* ante *praedictus* add. b 13. *bonefatius* m(ap) 15. *angustiare* G (ante corr.): *angustiari* G (ex corr.) m(ap) b *angustare* H *angustari* m v 16. *exigeret* H (*exeg-*) m(ap) b v: *exigerit* G m(ap) *exegerit* m 19. *iussit*: *mandauit* b 28. *paruo* H m v: *paruulo* G b 29. *calcari* G m: *-re* H m(ap) b v (cf. πατηθῆναι z) 31. *paruulo* H m v: *paruo* G b 38-9. *ascendere* G H m b(ap) v z: *descendere* m(ap) b *discedere* b(ap)

grappoli in poche viti. Quando Bonifacio entrò nella vigna, rese molte grazie a Dio onnipotente, perché capì che sarebbe stato oppresso da una povertà ancora più grande. Comunque, poiché si avvicinava il tempo in cui i grappoli superstiti sarebbero arrivati a maturazione, secondo l'usanza mise un custode nella vigna e gli disse di sorvegliare attentamente.

3. Poi un giorno dette disposizione al presbitero Costanzo, suo nipote, di preparare tutte le bottiglie che c'erano nell'episcopio e di impeciare tutte le botti, secondo quanto erano soliti fare. A sentire queste disposizioni il nipote si meravigliò grandemente, quasi che il vescovo desse ordini insensati, perché faceva preparare le bottiglie mentre non aveva vino. Non osò per altro chiedere il perché di queste disposizioni ma, in ossequio all'ordine, preparò tutto come d'abitudine. Allora l'uomo di Dio, entrato nella vigna, raccolse i grappoli, li portò dove si pigia l'uva, fece uscire tutti e rimase solo lui con un ragazzo. Lo mise nel tino e gli disse di pigiare i pochissimi grappoli. Quando cominciò a colare un po' di vino, l'uomo di Dio iniziò a raccoglierlo con le sue mani in un piccolo vaso e a dividerlo tra tutte le botti e le bottiglie che erano state preparate, come si fa per il pane consacrato: a stento riuscì a versare un po' di vino in ogni recipiente.

4. Dopo che ebbe versato quel poco di vino in tutti i recipienti, chiamò il presbitero e gli disse di far venire subito i poveri. Allora il vino cominciò a crescere nel tino, tanto da riempire tutti i vasi che i poveri avevano portato con sé. Quando vide di averne dato a sufficienza, fece andar via il ragazzo dal tino, chiuse la cel-

dere, apothecam clausit atque inpresso sigillo proprio muni-
40 tam reliquit, moxque ad ecclesiam rediit. Tertio uero die prae-
dictum Constantium presbiterum uocauit et, oratione facta,
apothecam aperuit, et uasa in quibus tenuissimum liquorem
fuderat ubertim uinum fundentia inuenit, ita ut pauimentum
omne excrescentia uina inuaderent, si adhuc episcopus tardius
45 intrasset.

5. Tunc terribiliter presbitero praecepit ne, quousque ipse
in corpore uiueret, hoc miraculum cuilibet indicaret, uidelicet
pertimiscens ne in uirtute facti humano fauore pulsatus, inde
intus inanesceret, unde foris hominibus magnus appareret;
50 exemplum etiam magistri sequens qui, ut nos ad uiam humili-
tatis introduceret, de semetipso discipulis praecepit, dicens ut
ea quae uidissent nemini dicerent quousque filius hominis a
mortuis resurrexisset.

6. PETRVS. Quia occasio apta se praebuit, libet inquirere
55 quidnam sit quod redemptor noster, cum duobus caecis lu-
men reddidit, iussit ut nemini dicerent, et illi abeuntes diffa-
mauerunt eum in totam terram illam. Numquidnam unigeni-
tus Filius, Patri et sancto Spiritui coaeternus, hac in re uelle
habuit quod non potuit inplere, ut miraculum quod taceri uo-
60 luit minime potuisset abscondi?

7. GREGORIVS. Redemptor noster per mortale corpus omne
quod egit hoc nobis in exemplo actionis praebuit, ut pro nos-
trarum uirium modulo eius uestigia sequentes, inoffenso pede
operis praesentis uitae carpamus uiam. Miraculum namque
65 faciens, et tacere iussit et tamen taceri non potuit, ut uidelicet

39-40. *monitam* H m(ap) 40. *redit* m | *die uero tertia* b 43. *infuderat* b 48. *pertimiscens* G H m: *-mescens* m(ap) b v 51. *introduceret* H m(ap) b(ap): *instrueret* G m b v (cf. ὁδηγῶν z) 52. *nemini* H m(ap) b v z: *minime* G m b(ap) 53. *resurgeret* b 57. *terram*: *regionem* b(ap) 59. *taceri* m b v z: *-re* G H m(ap) 62. *exemplo* H m: *-um* G m(ap) b v 65. *tacere* G H m(ap): *-ri* b m v (cf. ἡσυχάζειν z) | *taceri* m b v: *-re* G H m(ap) (cf. σιωπηθῆναι z)

la, la sigillò col suo anello e tornò in chiesa. Due giorni dopo chiamò Costanzo e, recitata una preghiera, aprì la cella e trovò che i recipienti nei quali aveva versato pochissimo vino traboccavano ampiamente, in quantità tale che il vino crescendo si sarebbe diffuso per tutto il pavimento, se il vescovo avesse tardato un po' a venire.

5. Quindi in tono minaccioso impose al presbitero di non rivelare a nessuno questo miracolo finché egli fosse in vita: evidentemente temeva che, sollecitato dalla popolarità suscitata tra la gente da questo miracolo, potesse ridursi a nulla interiormente proprio perché all'esterno veniva considerato importante. Anche in questo seguiva l'esempio del Maestro che, per introdurci alla < pratica dell'umiltà, riguardo a sé stesso aveva imposto ai discepoli di non dire a nessuno ciò che avessero visto, finché il Figlio dell'uomo non fosse risuscitato dai morti.

6. PIETRO. Dato che ci si è offerta l'occasione, ti vorrei chiedere perché il nostro Redentore, dopo aver restituito la vista ai due < ciechi, abbia comandato di non dirlo a nessuno, e quelli invece si affrettarono a farlo sapere in tutta la regione. Forse che il Figlio unigenito, coeterno col Padre e con lo Spirito Santo, in questa occasione non riuscì a realizzare ciò che voleva, cioè non poté tener nascosto il miracolo come avrebbe voluto?

7. GREGORIO. Tutto ciò che il nostro Redentore ha operato per mezzo del corpo mortale ce lo ha proposto come esempio affinché, seguendo le sue tracce per quanto ne siamo capaci, procediamo senza inciampi lungo il cammino della vita presente. Quando effettuò il miracolo, ordinò di passarlo sotto silenzio e tuttavia

9, 52. Cf. Eu. Matth. 17, 9   56. Cf. Eu. Matth. 9, 27 sqq.

et electi eius, exempla doctrinae illius sequentes, in magnis quae faciunt latere quidem in uoluntate habeant, sed ut prosint aliis prodantur inuiti, quatenus et magnae humilitatis sit quod sua opera taceri appetunt, et magnae utilitatis sit quod
70 eorum opera taceri non possunt. Non ergo Dominus uoluit quicquam fieri et minime potuit, sed quid uelle eius membra debeant quidue de eis etiam nolentibus fiat, doctrinae magisterio exemplum dedit.

PETRVS. Placet quod dicis.

75 8. GREGORIVS. Adhuc pauca aliqua, quae de Bonifacii episcopi opere supersunt, quia eius memoriam fecimus, exequamur. Alio namque tempore beati Proculi martyris natalicius propinquabat dies. Quo in loco uir nobilis Fortunatus nomine manebat. Qui magnis precibus ab eodem uenerabili uiro pos-
80 tulauit ut, cum apud beatum martyrem missarum sollemnia ageret, ad benedictionem dandam in sua domo declinaret. Vir autem Dei negare non potuit quod ab eo ex Fortunati mente caritas poposcit. Peractis igitur missarum sollemniis, cum ad praedicti Fortunati mensam uenisset, priusquam Deo hym-
85 num diceret, sicut quidam ludendi arte solent uictum quaerere, repente ante ianuam uir cum simia adstitit et cymbala percussit. Quem sanctus uir sonitum dedignatus, dixit: «Heu, heu, mortuus est miser iste, mortuus est miser iste. Ego ad mensam refectionis ueni, os adhuc ad laudem Dei non aperui,
90 et ille cum simia ueniens cymbala percussit». Subiunxit tamen

66. *et electi* m b v z: *electi* G H m(ap) | *exempla* G H m b v: *-lum* m(ap) *-lo* m(ap) τῷ ὑποδείγματι z | *sequentes* G b v: *-tis* H m (cf. ἀκολουθοῦντας z) 69. *taceri* m b v: *-re* G H m(ap) (cf. κρυβῆναι z) | *utilitatis*: *humilitatis* m(ap) *aedificationis* b(ap) 70. *taceri* m b v: *-re* G H m(ap) (cf. σιωπηθῆναι z) | *uoluit dominus* m(ap) b 75. *bonifacii* b: *bonefacii* G H m(ap) *bonefati* m(ap) *bonifatii* v *bonifati* m 77. *namque* H m b v: *quoque* G m(ap) τοίνυν z 81. *in sua domo* G H m v: *in suam domum* b *ad suam domun* m(ap) (cf. ἐν τῷ οἴκῳ z) 87. *sonitus* H *audiens* add. m(ap) b 89. *ueni* m b v: *uenio* G H (cf. ἐλθών z) | *ad laudandum deum* b(ap)

non ci riuscì, affinché i suoi eletti, seguendo l'esempio offerto dal suo insegnamento, quando compiono qualcosa d'importante, abbiano in animo di tenerlo nascosto; se però si tratta di giovare agli altri, anche contro voglia facciano in modo che la cosa sia risaputa. Così è segno di umiltà l'intenzione di far passare sotto silenzio le proprie opere buone, mentre è di grande utilità che tali opere non possano essere tenute nel silenzio. Perciò dobbiamo pensare non che il Signore abbia voluto qualcosa senza riuscirvi, ma che egli, col magistero della sua dottrina, ha dato esempio di che cosa debbano volere le sue membra e che cosa debba accadere anche se non lo si vuole.

PIETRO. Mi piace ciò che tu dici.

8. GREGORIO. Poiché abbiamo parlato del vescovo Bonifacio, racconterò pochi altri fatti che di lui si conoscono a tutt'oggi. In altra circostanza era prossima la festività del beato martire Procolo. In quel luogo risiedeva un nobile di nome Fortunato, il quale pregò con insistenza Bonifacio di venire a dare la benedizione a casa sua dopo aver celebrato la messa presso il beato martire, e l'uomo di Dio non poté rifiutarsi di fare ciò che la carità gli aveva richiesto per tramite di Fortunato. Terminata la celebrazione della messa, Bonifacio venne alla mensa di Fortunato dove, prima che fosse recitato un inno in onore di Dio, come è costume che alcuni cercano da mangiare facendo i buffoni, ecco che si presenta davanti alla porta un tale con una scimmia e dà un colpo sul cem- < balo. Sdegnato per quel suono il sant'uomo disse: «Ahimè, quest'uomo è morto, quest'uomo è morto. Io che sono venuto a tavola per mangiare non ho ancora aperto la bocca per lodare Dio, e costui viene con la sua scimmia e battendo il cembalo», e soggiun-

atque ait: «Ite, et pro caritate ei cibum potumque tribuite. Scitote tamen quia mortuus est».

9. Qui infelix uir, dum panem ac uinum ex eadem domo percepisset, egredi ianuam uoluit, sed saxum ingens subito de
95 tecto cecidit eique in uerticem uenit. Ex qua percussione prostratus, in manibus iam semiuiuus leuatus est. Die uero altero secundum uiri Dei sententiam funditus finiuit uitam. Qua in re, Petre, pensandum est quantus sit sanctis uiris timor exhibendus; templa enim Dei sunt. Et cum ad iracundiam sanctus
100 uir trahitur, quis alius ad irascendum nisi eiusdem templi inhabitator excitatur? Tanto ergo metuenda est ira iustorum, quanto et constat quia in eorum cordibus ille praesens est, qui ad inferendam ultionem quam uoluerit inualidus non est.

10. Alio quoque tempore praedictus Constantius presbiter
105 nepos eius equum suum duodecim aureis uendidit, quos in propriam arcam ponens, ad exercendum aliquod opus discessit. Cum subito ad episcopium pauperes uenerunt, qui inportune precabantur ut eis sanctus uir Bonifacius episcopus ad consolationem suae inopiae aliquid largire debuisset. Sed uir
110 Dei, quia quod tribueret non habebat, aestuare coepit in cogitatione, ne ab eo pauperes uacui exirent. Cui repente ad memoriam rediit quia Constantius presbiter nepos eius equum quem sedere consueuerat uendidisset atque hoc ipsum pretium in arca sua haberet. Absente igitur eodem nepote suo, ac-
115 cessit ad arcam et pie uiolentus claustra arcae comminuit, duodecim aureos tulit eosque indigentibus ut placuit diuidit.

11. Itaque Constantius presbiter reuersus ex opere arcam fractam repperit et caballi sui pretium quod illic posuerat non

91. *atque*: *et* b 96. *altera* m(ap) b 100. *eiusdem* G H m(ap) b: *eius* m v ἐν αὐτοῖς z 104. *constantinus* m 107. *episcopium* G m(ap) b v z: *-pum* H m 108. *bonifacius* G b: *bonefacius* H m(ap) *bonifatius* m v *bonefatius* m(ap) 109. *largiri* m(ap) b 110. *quod*: *quid* b 113-4. *in arca sua pretium* G m(ap) b 116. *diuidit* G H m: *-sit* m(ap) b v (de *diuidi* perf. cf. TLL 5, col. 1593) 118. *illic*: *in eam* b | *posuerat* H m(ap) b v: *posuit* m non leg. G

se: «Andate a dargli, per carità, da mangiare e da bere. Ma sappiate che è morto».

9. Quell'infelice, dopo aver ricevuto da quelli di casa pane e vino, stava uscendo dalla porta quando una gran pietra cadde dal tetto e lo colpì in testa. Il colpo lo gettò a terra, e quando lo sollevarono era mezzo morto; il giorno dopo, secondo quanto aveva predetto l'uomo di Dio, morì del tutto. A tal riguardo, Pietro, bisogna considerare quanto timore si debba ai santi: sono infatti < templi di Dio. E quando un santo s'adira, chi altri viene incitato all'ira se non l'abitatore del tempio? Tanto più è da temere la collera dei giusti, in quanto si sa che nei loro cuori è presente colui che ha il potere di punire come vuole.

10. In un'altra occasione il presbitero Costanzo, suo nipote, di cui abbiamo già parlato, vendette il suo cavallo per dodici aurei, e dopo averli riposti nel suo forziere, se ne andò per un certo affare. D'improvviso arrivarono all'episcopio alcuni poveri, che fastidiosamente chiedevano a Bonifacio di dar loro qualcosa per soccorrerne l'indigenza. L'uomo di Dio, non avendo di che dare, era incerto e pensava come non far andare via i poveri a mani vuote. D'un tratto gli viene in mente che suo nipote aveva venduto il cavallo di cui si serviva abitualmente e conservava il ricavato nel suo forziere. Poiché il nipote era assente, andò lui al forziere e con pia violenza lo aprì a forza, prese i dodici aurei e li divise tra quei poveri come ritenne opportuno.

11. Quando Costanzo tornò dal suo affare, trovò il forziere rotto e constatò che il ricavato della vendita del cavallo, che aveva

99. Cf. 1 Ep. Cor. 3, 16; 2 Ep. Cor. 6, 16

inuenit. Coepit magna uoce perstrepere et cum furore nimio
120 clamare: «Omnes hic uiuunt; solus ego in hac domo uiuere
non possum». Ad cuius nimirum uoces aduenit episcopus omnesque qui in eodem episcopio aderant. Cumque eum uir Dei
locutione blanda temperare uoluisset, coepit ille cum iurgio
respondere, dicens: «Omnes tecum uiuunt; solus ego hic ante
125 te uiuere non possum. Redde mihi solidos meos».

12. Quibus uocibus conmotus, episcopus beatae Mariae
semper uirginis ecclesiam ingressus est, et eleuatis manibus,
extenso uestimento, stando coepit exorare ut ei redderet unde
presbiteri furentis insaniam mitigare potuisset. Cumque subito
130 oculos ad uestimentum suum inter extensa brachia reduxisset,
repente in sinu suo duodecim aureos inuenit, ita fulgentes
tamquam si ex igne producti hora eadem fuissent.

13. Qui mox de ecclesia egressus, eos in sinu furentis presbiteri proiecit, dicens: «Ecce habes solidos quos quaesisti. Sed
135 hoc tibi notum sit quia post mortem meam tu huic ecclesiae
episcopus non eris propter auaritiam tuam». Ex qua sententiae ueritate collegitur quia eosdem solidos presbiter pro adipiscendo episcopatu praeparabat. Sed uiri Dei sermo praeualuit; nam isdem Constantius in presbiteratus officio uitam
140 finiuit.

14. Alio idem tempore duo ad eum Gothi hospitalitatis gratia uenerunt, qui Rauennam se festinare professi sunt. Quibus
ipse paruum uas ligneum uino plenum manu sua praebuit,
quod fortasse in prandio itineris habere potuissent. Ex quo illi
145 quoadusque Rauennam peruenerint biberunt ut Gothi. Aliquantis autem diebus in eadem ciuitate morati sunt, et uinum

119. *itaque* post *coepit* add. b 121. *uenit* b 124. *omnis* m *om̄s* G | *solus ego* G m(ap) b z: *ego solus* H m v 133. *sinu* H m: *sino* G *sinum* m(ap) b v z 135. *huius* m(ap) b *hic* m(ap) 137. *colligitur* m(ap) b 139. *idem* m(ap) b 141. *idem* G H m: *item* m(ap) v *quoque* b (cf. Szantyr, p. 188) 145. *peruenerint* H: *-runt* m v *peruenirent* m(ap) b *uenirent* G | *biberent* b(ap) | *ut* om. m(ap) b

conservato colà, non c'era più. Cominciò allora a strepitare a gran voce e tutto sconvolto dalla rabbia si mise a gridare: «Tutti vivono qua; solo io non posso vivere in questa casa». Ai suoi strilli arrivarono il vescovo e tutti quelli che allora stavano nell'episcopio. Mentre l'uomo di Dio cercava di calmarlo con buone parole, quello rispose ingiuriandolo: «Tutti vivono alle tue spalle: solo io non posso vivere qui con te. Restituisci il mio denaro».

12. Turbato da queste parole, il vescovo entrò nella chiesa della beata Maria sempre vergine, e stando in piedi e tenendo disteso il mantello con le mani alzate, cominciò a pregare che gli fosse restituito di che placare la collera del presbitero infuriato. Ecco che abbassa gli occhi sul mantello disteso sulle sue braccia, e nella piega trova i dodici denari, luccicanti come se proprio allora fossero usciti dalla fonderia.

13. Uscì subito dalla chiesa e gettò il denaro nella borsa del presbitero furente, accompagnandolo con queste parole: «Eccoti il denaro che richiedevi. Ma sappi che dopo la mia morte tu non diventerai vescovo di questa comunità a causa della tua avarizia». Da queste parole si ricava che il presbitero preparava quelle monete al fine di ottenere con esse l'ufficio episcopale. Ebbe la meglio la parola dell'uomo di Dio, e Costanzo passò tutta la vita nell'ufficio di presbitero.

14. In un'altra occasione chiesero ospitalità a Bonifacio due Goti, i quali gli dissero che erano diretti a Ravenna. Egli offrì loro un piccolo recipiente di legno che egli stesso aveva riempito di vino, affinché in viaggio avessero da bere durante il pranzo, ed effettivamente quelli ne bevvero da Goti finché giunsero a Ravenna. Rimasero alcuni giorni in quella città e ogni giorno bevevano il vi-

quod a sancto uiro acceperant cotidie in usum habuerunt. Sicque usque ad eundem uenerabilem patrem Ferentis reuersi sunt ut nullo die cessarent bibere, et tamen eis uinum ex illo
150 uasculo numquam deesset, ac si in illo uase ligneo quod episcopus dederat, uinum non augeretur sed nasceretur.

15. Nuper quoque de eiusdem loci partibus senex quidam clericus aduenit, qui ea quae de illo narrat silentio non sunt premenda. Nam dicit quod quodam die ingressus hortum, ma-
155 gna hunc erucae moltitudine inuenit esse coopertum. Qui omne holus deperire conspiciens, ad easdem erucas conuersus, dixit: «Adiuro uos in nomine domini Dei nostri Iesu Christi, recedite hinc, atque haec holera comedere nolite». Quae statim ad uiri Dei uerbum ita omnes egressae sunt, ut ne una qui-
160 dem intra spatium horti remaneret.

16. Sed quid mirum quod haec de episcopatus eius tempore narramus, quando iam apud omnipotentem Deum ordine simul et moribus creuerat, dum illa magis miranda sint, quae eum hic senex clericus adhuc puerulum fecisse testatur? Nam
165 ait quod eo tempore quo cum matre sua puer habitabat, egressus hospitium nonnumquam sine linea, crebro etiam sine tunica reuertebatur, quia mox nudum quempiam repperisset, uestiebat hunc se expolians, ut se ante Dei oculos illius mercede uestiret. Quem mater sua frequenter increpare consueuerat,
170 dicens quod iustum non esset ut ipse inops pauperibus uestimenta largiretur.

17. Quae die quadam horreum ingressa, paene omne triticum, quod sibi in stipendio totius anni parauerat, inuenit a filio suo pauperibus expensum. Cumque semetipsam alapis
175 pugnisque tunderet, quod quasi anni subsidia perdidisset, su-

147. *usu* m(ap) b   148. *ferentis* G H m(ap) b v: *ferentes* m b(ap) *deferentes* b(ap)   153. *qui* H m b v z: *quia* G m(ap) | *quae* ante *silentio* trai. b z   155. *erucarum* m(ap) b   164. *puerum* m   166. *hospitium* H m(ap) b: *-tio* G m v
167. *ut* post *mox* add. H m(ap) b   173. *stipendio* H m b v: *-ium* G m(ap) z

no ricevuto da quel sant'uomo. E così, finché tornarono da lui a Ferento non smisero mai di bere, e tuttavia il vino non venne mai meno nel recipiente, come se in quel vaso di legno che il vescovo aveva dato loro il vino non aumentasse ma addirittura si generasse sempre di nuovo.

15. Di recente è venuto da quelle parti un vecchio chierico, il quale riferisce di lui fatti che non vanno passati sotto silenzio. Racconta che un giorno Bonifacio, entrato nell'orto, lo trovò invaso da una moltitudine di bruchi. Vedendo che tutti gli ortaggi stavano morendo, si rivolse direttamente ai bruchi: «Vi scongiuro nel nome del signore Dio nostro Gesù Cristo, andatevene e smettete di mangiare queste verdure». A tali parole tutti i bruchi se ne andarono immediatamente, senza che ne rimanesse uno solo nell'orto.

16. Ma perché stupirci di ciò che raccontiamo del tempo del suo episcopato, dopo che egli era cresciuto al cospetto di Dio per la dignità e la condotta di vita, dal momento che questo vecchio chierico attesta che già da bambino Bonifacio aveva compiuto prodigi ancora più meravigliosi? Racconta infatti che, nel tempo in cui da ragazzo abitava con sua madre, quando usciva di casa talvolta ritornava senza camicia, di frequente senza tunica, perché avendo trovato qualcuno nudo, lo vestiva spogliandosi lui, per essere rivestito, agli occhi di Dio, del merito di quell'azione. E di questo la madre lo rimproverava spesso, perché non era giusto che, essendo anche lui povero, desse ai poveri i suoi vestiti.

17. Un giorno la donna, entrata nel granaio, trovò che quasi tutto il grano che aveva messo da parte perché servisse per l'intero anno, suo figlio l'aveva dato ai poveri. Mentre la povera donna si colpiva con schiaffi e pugni perché aveva perduto la provvista

peruenit Bonifacius puer Dei eamque uerbis quibus ualuit consolari coepit. Quae cum nihil consolationis admitteret, hanc rogauit ut ab horreo exire debuisset, in quo ex omni eorum tritico parum quid inuentum est remansisse. Puer autem
180 Dei sese illic protinus in orationem dedit. Qui post paululum egressus, ad horreum matrem reduxit, quod ita tritico plenum inuentum est, sicut plenum ante non fuerat, cum mater illius totius anni sumptus se congregasse gaudebat. Quo uiso miraculo, conpuncta mater ipsa iam coepit agere ut daret, qui sic
185 celeriter posset quae petisset accipere.

18. Haec itaque in hospitii sui uestibulo gallinas nutrire consueuerat, sed eas ex uicinitate uulpis ueniens auferebat. Quadam uero die, dum in eodem uestibulo puer Bonifacius staret, uulpis ex more uenit et gallinam abstulit. Ipse autem
190 concitus ecclesiam intrauit et se in orationem prosternens, apertis uocibus dixit: «Placet tibi, Domine, ut de nutrimento matris meae manducare non possim? Ecce enim gallinas, quas nutrit, uulpis comedit». Qui ab oratione surgens, ecclesiam egressus est. Mox autem uulpis rediit, gallinam quam ore tene-
195 bat dimisit, atque ipsa moriens ante eius oculos in terram cecidit.

19. PETRVS. Valde mirum quod exaudire preces in se sperantium etiam in rebus uilibus dignatur Deus.

GREGORIVS. Hoc, Petre, ex magna conditoris nostri dispen-
200 satione agitur, ut per minima quae percipimus, sperare maiora debeamus. Exauditus namque est in rebus uilibus puer sanc-

176. *bonifacius* b: *bonefacius* H *bonifatius* m v *bonefatius* m(ap) non leg. G | *quibus* G H m(ap) b: *qualibus* m v 181. *reduxit matrem ad horreum* m 184. *agere*: *rogare* uel *cogere* b(ap) 186. *hic* m (cf. ἡ αὐτή z) | *bonifatius* post *itaque* add. m 187. *ex uicinitate* H m v: *ex uicino rure* G m(ap) z *ex uicina rupe* uel *ex uicino* m(ap) | *uulpis* H m: *-es* G m(ap) b v 188. *bonifacius* G b: *bonefacius* H m(ap) *bonifatius* m v *bonefatius* m(ap) 189. *uulpis* H m: *-es* G m(ap) b v 191. *nutrimentis* b 193. *uulpis* H m: *-pes* G m(ap) b v 193-4. *est egressus* b *est* om. G 194. *uulpis* G H m: *-pes* m(ap) b v 195. *ipsa*: *ipse* uel *ipsa hora* b(ap) om. m(ap)

di grano per un intero anno, sopraggiunse Bonifacio, il giovane di Dio, e cominciò a consolarla con le parole di cui era capace: ma quella continuava a essere sconvolta. Allora le disse di uscire dal granaio, dove era rimasto ben poco di tutto il loro grano. Quindi il giovane di Dio s'immerse subito, là stesso, in preghiera. Poco dopo uscì e ricondusse la donna nel granaio, che era tutto pieno di grano come prima non era mai stato, quando la madre si rallegrava di aver ammassato il grano che sarebbe servito per tutto l'anno. Alla vista di questo miracolo la donna, presa dal rimorso, cominciò proprio lei a sollecitare il figlio di dare ai poveri, dato che poteva ricevere tanto rapidamente ciò che avesse chiesto.

18. La donna teneva alcune galline nel cortile davanti alla sua casa, ma una volpe, che si aggirava nelle vicinanze, veniva e le portava via. Un giorno, mentre il piccolo Bonifacio stava nel cortile, come al solito venne la volpe e si portò via una gallina. Allora il piccolo tutto sollecito entrò in chiesa e, prostrato in preghiera, disse a gran voce: «Ti è proprio gradito, Signore, che io non mangi del cibo che mi dà mia madre? Ecco infatti che la volpe si mangia le galline che lei cresce». Alzatosi dopo aver pregato, uscì dalla chiesa. Subito tornò la volpe, lasciò andare la gallina che teneva in bocca ed essa stessa cadde morta a terra davanti ai suoi occhi.

19. PIETRO. È veramente meraviglioso che Dio si degni di esaudire le preghiere di chi spera in lui, anche in cose di tanto poco conto.

GREGORIO. Pietro, è disposizione provvidenziale del nostro creatore che da benefici di poco conto impariamo a sperarne di più importanti. Quel ragazzo semplice e santo fu esaudito in que-

tus et simplex, ut in paruis disceret quantum de Deo praesumere in magnis petitionibus deberet.

PETRVS. Placet quod dicis.

10

De Fortunato Tudertinae ciuitatis episcopo

1. GREGORIVS. Alius quoque uir uitae uenerabilis in eisdem partibus fuit Fortunatus nomine, Tudertinae ecclesiae antestis, qui in exfugandis spiritibus inmensae uirtutis gratia pollebat, 5 ita ut nonnumquam ab obsessis corporibus legiones daemonum pelleret, et continuae orationis studio intentus obiectas contra se eorum multitudines superaret. Huius uiri familiarissimus fuit Iulianus nostrae ecclesiae defensor, qui ante non longum tempus in hac urbe defunctus est. Cuius ego quoque 10 hoc didici relatione quod narro, quia saepe gestis illius ausu familiaritatis intererat, eiusque post memoriam ad instructionem nostram quasi faui dulcedinem in ore retinebat.

2. Matrona quaedam nobilis in uicinis Tusciae partibus habebat nurum, quae intra breue tempus quo filium eius ac- 15 ceperat, cum eadem socru sua ad dedicationem oratorii beati Sebastiani martyris fuerat inuitata. Nocte uero eadem, qua subsequente die ad dedicationem praedicti oratorii fuerat processura, uoluptate carnis deuicta, a uiro suo sese abstinere non potuit. Cumque, mane facto, conscientiam deterreret perpe- 20 trata carnis delectatio, processionem uero imperaret uerecundia, plus erubescens uultum hominum quam Dei iudicium

10, 3. *antestis* G H m: *antistes* b v (cf. TLL 2, col. 184)   4. *immundis* post *spiritibus* add. b(ap) z *malignis* add. b(ap)   10. *ausu* G m b v: *usu* H m(ap) b(ap) παρρησίᾳ z   12. *retinebat* G (ex corr.) m b v: *retenibat* H *tenebat* G (ante corr.) m(ap)

sta modesta richiesta per imparare nel poco quanto ci si debba attendere da Dio nelle richieste di maggior conto.

PIETRO. Mi piace ciò che tu dici.

10

Fortunato, vescovo di Todi

1. GREGORIO. Da quelle parti c'è stato anche un altro vescovo di venerabile condotta di vita, Fortunato, vescovo della chiesa di Todi, che era dotato di grande efficacia nello scacciare gli spiriti immondi. A volte scacciava dai corpi dei posseduti intere legioni di demoni, e con la continua preghiera vinceva quelle moltitudini che gli si opponevano. È stato in grande familiarità con lui Giuliano, il difensore della nostra chiesa, che è morto qui a Roma da poco tempo. Dal suo racconto ho appreso ciò che sto per dire perché, dato l'ardire che gli veniva dalla condizione familiare, partecipava spesso all'attività di Fortunato, e a nostra edificazione ne ha conservato la memoria con parole dolci come il miele.

2. Nella vicina Tuscia una nobile matrona aveva una nuora che poco tempo dopo il matrimonio fu invitata insieme con la suocera alla dedicazione dell'oratorio del beato martire Sebastiano. Ma nella notte prima del giorno in cui si sarebbero recate alla dedicazione dell'oratorio, vinta dal desiderio carnale ebbe rapporto sessuale con suo marito. Il mattino dopo, la spaventava la consapevolezza di aver goduto del piacere della carne, ma il rispetto delle convenzioni sociali le imponeva di andare, così che essa, facendo conto della considerazione degli uomini più di quanto temesse il

metuens, cum socru sua ad dedicationem oratorii processit. Mox uero reliquiae beati Sebastiani martyris oratorium sunt ingressae, eandem praedictae matronae nurum spiritus mali-
25 gnus arripuit et coram omni populo uexare coepit.

3. Eiusdem uero oratorii presbiter dum eam uehementissime uexari conspiceret, ex altari protinus sindonem tulit eamque cooperuit, sed hunc repente simul diabolus inuasit, et quia ultra uires uoluit quicquam praesumere, conpulsus est
30 cognoscere in sua uexatione quid esset. Hii uero qui aderant puellam in manibus ex oratorio sublatam ad domum propriam deportauerunt.

4. Cumque hanc antiquus hostis uexatione continua uehementer adtereret, propinqui sui eam carnaliter amantes atque
35 amando persequentes, ad obtinendum salutis remedium maleficis tradiderunt, ut eius animam funditus extinguerent, cuius carni magicis artibus ad tempus prodesse conarentur. Ducta itaque est ad fluuium atque in aquam mersa, ibique diutinis incantationibus agere malefici moliebantur, ut is qui eam inuase-
40 rat diabolus exiret. Sed miro omnipotentis Dei iudicio, dum peruersa arte ab ea unus repellitur, in eam subito legio intrauit. Coepit ex hoc illa tot motibus agitari, tot uocibus clamoribusque perstrepere, quot spiritibus tenebatur.

5. Tunc, inito consilio, parentes eius, suae perfidiae culpam
45 fatentes, hanc ad uirum uenerabilem Fortunatum episcopum duxerunt eique reliquerunt. Qua ille suscepta, multis se diebus ac noctibus in orationem dedit tantoque adnisu precibus incubuit, quanto et in uno corpore contra se adsistere legionis

22. *ad dedicationem oratorii* H m(ap) b: *ad dedicandum oratorium* G m b(ap) v (cf. εἰς τὸν ἐγκαινισμὸν τοῦ εὐκτηρίου z) 23. *ut* post *uero* add. m(ap) b 24-5. *malignus* H m v z: *immundus* G *malignus spiritus* b 28. *operuit* b 30. *hi* m(ap) b 35-6. *malificis* m (= lin. 39) 37. *carni* H m(ap) b v: *carnibus* G *carnis* m | *conaretur* m 41. *unus ab ea* m(ap) b z | *pellitur* m

giudizio di Dio, si recò con la suocera alla dedicazione dell'oratorio. Ma appena le reliquie del martire Sebastiano vi furono introdotte, uno spirito malvagio s'impossessò della nuora della matrona e cominciò a tormentarla alla presenza di tutti i convenuti.

3. Il presbitero dell'oratorio, vedendola agitarsi con grande violenza, prese subito la tovaglia dell'altare e coprì la donna, ma il diavolo aggredì anche lui, e poiché aveva confidato troppo nelle sue forze, tormentato in questo modo fu costretto a riconoscere quanto poco effettivamente valesse. Allora i presenti sollevarono la donna e dall'oratorio la portarono in casa.

4. Poiché l'antico nemico continuava a tormentarla con violenza, i suoi parenti, che l'amavano secondo la carne e perciò, amandola, di fatto la perseguitavano, per cercare di guarirla l'affidarono ai maghi, con la conseguenza di distruggere completamente la sua anima mentre cercavano di giovare per un po' di tempo al suo corpo con le arti magiche. Fu condotta a un fiume e immersa nell'acqua, e là con continui incantesimi i maghi si adoperavano per far uscire da lei il diavolo che l'aveva invasa. Ma per ammirevole giudizio di Dio, mentre con artificio malefico cercano di scacciare dalla donna un solo diavolo, ecco che ne entra in lei un'intera legione. Perciò cominciò a essere agitata da tante convulsioni, a urlare con tali voci e tanti clamori quanti erano gli spiriti malvagi che la possedevano.

5. Allora i parenti, consigliatisi tra loro, ammisero di aver peccato contro la fede, portarono la donna da Fortunato e ve la lasciarono. Accoltala, egli per molti giorni e molte notti si dette a pregare e vi insistette con tanto maggior impegno in quanto constatò che in un solo corpo era schierata contro di lui un'intera le-

10, 41 et 48. Cf. Eu. Marc. 5, 9; Eu. Luc. 8, 30

aciem inuenit. Cum non post multos dies ita sanam atque in-
50 columem reddidit, ac si in ea ius proprium diabolus numquam
habuisset.

6. Alio quoque tempore isdem uir omnipotentis Dei famu-
lus ex obsesso quodam homine inmundum spiritum excussit.
Qui malignus spiritus, cum uesperescente iam die secretam ab
55 hominibus horam cerneret, peregrinum quempiam esse se si-
mulans, circuire coepit ciuitatis plateas et clamare: «O uirum
sanctum Fortunatum episcopum! Ecce quid fecit? Peregri-
num hominem de hospitio suo expulit. Quaero ubi requiesce-
re debeam, et in ciuitate eius non inuenio». Tunc quidam in
60 hospitio cum uxore sua et paruulo filio ad prunas sedebat qui,
uocem eius audiens et quid ei episcopus fecerit requirens,
hunc inuitauit hospitio, sedere secum iuxta prunas fecit. Cum-
que uicissim aliqua confabularentur, paruulum eius filium
isdem malignus spiritus inuasit atque in eisdem prunis proiecit
65 ibique mox eius animam excussit. Qui orbatus miser uel quem
ipse susceperit uel quem episcopus expulisset, agnouit.

7. PETRVS. Quidnam hoc esse dicimus, ut occidendi ausum
in eius hospitio antiquus hostis acceperit, qui hunc, peregri-
num aestimans, ad se hospitalitatis gratia uocasset?

70 GREGORIVS. Multa, Petre, uidentur bona, sed non sunt,
quia bono animo non fiunt. Vnde et in euangelio ueritas dicit:
*Si oculus tuus nequam fuerit, totum corpus tuum tenebrosum
erit*, quia cum peruersa est intentio quae praecedit, prauum est
omne opus quod sequitur, quamuis rectum esse uideatur. Ego
75 namque hunc uirum qui, dum quasi hospitalitatem exhiberet,
orbatus est, non pietatis opere delectatum aestimo sed episco-
pi derogatione. Nam poena subsequens innotuit quia praece-

49. *cum*: *quam* m(ap) 50. *ea* G (ex corr.) m(ap) b: *eam* G (ante corr.) m v (cf. ἐν αὐτῇ z) 52. *idem* m(ap) b 54. *uesperescente* H m(ap) v: *uesperisc-* G m *uesperasc-* m(ap) b *aduesperasc-* m(ap) 64. *idem* b | *in easdem prunas* m(ap) b *cum eisdem prunis* m(ap) 68. *acceperit* G H m(ap) v: *acciperit* m *acciperet* m(ap) b

gione. In alcuni giorni la risanò completamente, come se mai il diavolo avesse esercitato su di lei il suo diritto.

6. In altra occasione quel servo di Dio onnipotente scacciò uno spirito immondo da un uomo che ne era posseduto. Questo spirito, vedendo che sul far della sera gli uomini si erano ritirati nelle loro case, fingendo di essere un pellegrino, si mise ad andare in giro per le piazze della città gridando: «Ecco che cosa ha fatto quel sant'uomo del vescovo Fortunato: ha scacciato dalla sua casa un pellegrino. Cerco un posto dove riposare e non lo trovo in tutta la città». Allora un tale che a casa sua sedeva presso il fuoco con la moglie e il figlioletto, sentendo quello che il pellegrino diceva, lo invitò a entrare per chiedergli che cosa il vescovo gli avesse fatto, e lo fece sedere presso il fuoco. Mentre parlavano tra loro, quello spirito malefico s'impossessò del figlioletto e lo gettò sui carboni accesi, dove morì subito. Così quel poveretto, privato del figlio, comprese chi fosse colui che egli aveva ospitato e che invece il vescovo aveva scacciato.

7. PIETRO. Che dire di quest'azione in cui l'antico nemico ha avuto l'ardire di uccidere nella casa di chi, ritenendolo pellegrino, lo aveva accolto ospitalmente?

GREGORIO. Molte azioni, Pietro, sembrano buone ma non lo sono, perché non vengono fatte con buona disposizione d'animo. Per questo la Verità dice nel vangelo: *Se il tuo occhio sarà stato malvagio, tutto il tuo corpo sarà tenebroso*, perché se è cattiva l'intenzione che precede, tutta l'azione che segue è perversa anche se appare buona. Ritengo perciò che questo uomo, privato del figlio mentre offriva ospitalità, lo facesse perché aveva piacere non di compiere un'opera di pietà ma di disubbidire al vescovo. Proprio la punizione che ne è seguita ha dimostrato che l'accoglienza ospi-

72. Eu. Matth. 6, 23

dens illa susceptio sine culpa non fuit. Sunt namque nonnulli qui idcirco bona facere student, ut gratiam alienae operationis
80 obnubilent, nec pascuntur bono quod faciunt, sed laude boni qua ceteros premunt. Qua de re existimo hunc uirum, qui malignum spiritum in hospitalitate suscepit, ostentationi potius intendisse quam operi, ut meliora quam episcopus fecisse uideretur, quatenus ipse susceperit eum quem uir Domini For-
85 tunatus expulisset.

PETRVS. Vt dicitur ita est. Nam finis operis probat quod munda intentio in operatione non fuerit.

8. GREGORIVS. Alio autem tempore, dum oculorum quidam lumen amisisset, ad hunc deductus intercessionis eius opem
90 petiit et impetrauit. Nam cum uir Dei, oratione facta, eius oculis signum crucis inprimeret, ab eis protinus, luce reddita, nox caecitatis abscessit.

9. Praeterea equus cuiusdam militis in rabiem fuerat uersus, ita ut a multis teneri uix possit, sed quoscumque potuisset
95 inuadere, eorum membra morsibus dilaniaret. Tunc, utcumque a multis ligatus, ad uirum Dei deductus est. Qui mox eius capiti extensa manu signum crucis edidit, cunctam eius rabiem in mansuetudinem mutauit, ita ut mitior post existeret quam ante illam uesaniam fuisset.

100 10. Tunc isdem miles equum suum, quem celerrimo miraculi imperio a sua uesania uidit inmutatum, eidem sancto uiro decreuit offerendum. Quem cum suscipere ille renueret, ipse uero in precibus, ne despiceretur eius oblatio, perseueraret,

81. *caeteris praeeminent* b(ap) 82. *hospitalitatem* m(ap) b | *ostentationi* G m(ap) b v: *-ne* H m 83. *operi* m b v: *-re* G H m(ap) 84. *susceperit* m: *susciperit* G H m(ap) *susciperet* m(ap) b v *suscepisset* m(ap) 86. *ita est ut dicis* b καθάπερ εἴρηκας, οὕτως ἐστί z | *probabat* b 87. *intentio*: *susceptio* m(ap) b(ap) 88. *autem*: *quoque* m(ap) b | *cum* b 94. *teneri uix* G m(ap) b: *uix teneri* H m v | *possit* G m: *potuisset* H *posset* m(ap) b v | *et* post *sed* add. m(ap) b 97. *dedit* b(ap) 98. *postea* m(ap) b 99. *insaniam* b 100. *idem* m(ap) b 102. *suscepere* m *recipere* b | *renueret* H m(ap) b v: *-rit* G m 103. *perseueraret* G H m(ap) b v: *-rit* m

tale non era stata senza colpa. Alcuni infatti si adoperano a fare il bene per dare ombra al merito dell'azione di un altro e non traggono diletto dal bene che fanno ma dalla lode che ricevono per la buona azione e con la quale cercano di offuscare il merito degli altri. Ritengo perciò che questo tale, che accolse ospitalmente lo spirito malvagio, abbia mirato più all'ostentazione che all'azione in sé, perché sembrasse che si comportava meglio del vescovo, dato che accoglieva colui che Fortunato aveva scacciato.

PIETRO. È come dici. Infatti il modo con cui la cosa è andata a finire è prova che l'intenzione non era stata buona.

8. GREGORIO. In un'altra circostanza, dato che un tale aveva perso la vista, portato da Fortunato chiese il suo aiuto e l'ottenne. L'uomo di Dio infatti, dopo aver pregato, impresse sugli occhi di quell'uomo il segno di croce, e subito, restituita la vista, le tenebre della cecità si dileguarono.

9. Ancora: il cavallo di un soldato si era imbizzarrito al punto che in molti a stento lo potevano trattenere, e tutti quelli che poteva aggredire, li dilaniava con i suoi morsi. Allora, dopo che in qualche modo erano riusciti in molti a legarlo, lo condussero dall'uomo di Dio. Egli, distesa la mano, tracciò sul capo del cavallo il segno di croce e, da furioso che era, lo rese mansueto, tanto che in seguito fu più tranquillo di quanto fosse stato prima di imbizzarrirsi.

10. Quando il soldato vide che il suo cavallo era stato guarito subito dalla sua furia grazie alla potenza del miracolo, decise di offrirlo a Fortunato. Poiché questi rifiutava e quello insisteva pregandolo di non disprezzare la sua offerta, il sant'uomo attenendo-

sanctus uir, mediam duarum partium uiam tenens, et peti-
105 tionem militis audiuit, et munus suscipere pro exhibita uirtute recusauit. Prius namque dignum pretium praebuit, et post equum, qui sibi offerebatur, accepit. Quia enim, si non susceperit, eum contristari conspexerat, caritate cogente, emit quod necessarium non habebat.

110 11. Neque hoc silere de huius uirtutibus debeo, quod ante dies fere duodecim agnoui. Quidam namque ad me deductus est senex pauper atque, ut mihi senum conlocutio esse semper amabilis solet, studiose hunc unde esset inquisiui. Qui se de Tudertina ciuitate esse respondit. Cui inquam: «Quaeso te,
115 pater, Fortunatum episcopum nosti?». Qui ait: «Noui, et bene noui». Tunc ipse subiunxi: «Dic, rogo, si qua illius miracula cognouisti, et desideranti mihi, qualis uir fuerit, innotesce».

12. Qui ait: «Homo ille longe fuit ab istis hominibus, quos uidemus modo. Nam quicquid ab omnipotente Deo petiit, ita
120 dum peteret impetrauit. Cuius hoc unum narro miraculum, quod ad praesens animo occurrit. Quodam namque die Gothi iuxta Tudertinam ciuitatem uenerunt, qui ad partes Rauennae properabant, sed duos paruos puerulos de possessione abstulerant, quae possessio praefatae Tudertinae ciuitati sub-
125 iacebat».

13. «Hoc cum uiro sanctissimo Fortunato nuntiatum fuisset, protinus misit atque eosdem Gothos ad se fecit euocari. Quos blando sermone adloquens, eorum prius studuit asperitatem placare et post intulit, dicens: "Quale uultis pretium da-
130 bo, et puerulos quos abstulistis reddite mihique hoc uestrae

106. *postea* b 107. *accepit*: *suscepit* m 107-8. *susceperit* H m: *susciperit* G *susciperet* m(ap) b v *susceperet* m(ap) 113-4. *de tudertina ciuitate esse* H m v (cf. z): *de tud- esse ciuitate* G m(ap) *esse de tud- ciu-* b 115. *num* ante *fortunatum* add. b 117. *cognouisti*: *nosti* m(ap) b 119. *omnipotenti* m(ap) b 121-5. *quodam... subiacebat* accedit w 121. *quodam* H m(ap): *quadam* G m b v w 123. *sed*: *et* b w | *paruulos* m 124. *ciuitati* m w b v: *-tis* G m(ap) *ciuitate* H 127. *euocari* m(ap) b: *euocare* H *uocari* G m v 129. *et* H m v: *at* G *ac* b 130. *mihique* m b v: *mihi quoque* G *mihi atque* H m(ap)

si a una via di mezzo, cedette all'insistenza del militare ma non volle ricevere il dono a titolo di compenso per il miracolo che aveva fatto. Prima infatti offrì un prezzo adeguato e poi accettò il cavallo che gli veniva offerto. Siccome, se non avesse accettato, avrebbe rattristato il soldato, spinto dalla carità comprò ciò di cui non aveva bisogno.

11. Non posso passare sotto silenzio neppure un miracolo di cui sono venuto a sapere circa una dozzina di giorni fa. Fu condotto da me un povero vecchio, e poiché io ho sempre gradito parlare con persone anziane, mi informai accuratamente di dove fosse. Rispose che era di Todi. Allora gli dissi: «Padre, ti prego, hai forse conosciuto il vescovo Fortunato?». E quello: «L'ho conosciuto, e bene». Soggiunsi: «Dimmi, ti prego, se hai forse conosciuto qualche suo miracolo, e per soddisfare il mio desiderio, fammi sapere che tipo di uomo egli sia stato».

12. Il vecchio disse: «È stato un uomo molto diverso da questi che vediamo al giorno d'oggi. Qualsiasi cosa chiedeva a Dio onnipotente, l'otteneva nel momento stesso in cui la chiedeva. Ti racconto questo miracolo, di cui ora mi sovviene il ricordo. Un giorno si avvicinarono a Todi alcuni Goti diretti a Ravenna, e nel passare avevano portato via con sé due ragazzi da una proprietà che dipendeva dalla città di Todi».

13. «Quando questo fatto fu riferito a Fortunato, egli mandò subito a chiamare i Goti. Rivolse loro parole pacate per placare innanzitutto la loro asprezza, poi soggiunse: "Vi darò il riscatto che volete, ma consegnatemi i ragazzi che avete portato via. Of-

gratiae munus praebete". Tunc is qui prior eorum esse uidebatur, respondit dicens: "Quicquid aliud praecipis facere parati sumus, nam istos pueros nullatenus reddimus". Cui uenerandus uir blande minatus est, dicens: "Contristas me, et non au-
135 dis patrem tuum. Noli me contristare, ne non expediat". Sed isdem Gothus, in cordis sui feritate permanens, negando discessit.»

14. «Die uero altera digressurus rursus ad episcopum uenit, quem eisdem uerbis pro praedictis puerulis iterum episcopus
140 rogauit. Cumque ad reddendum nullo modo consentire uoluisset, contristatus episcopus dixit: "Scio quia tibi non expedit quod me contristato discedis". Quae Gothus uerba despexit atque ad hospitium reuersus, eosdem pueros de quibus agebatur equis superinpositos cum suis hominibus praemisit.
145 Ipse uero statim ascendens equum subsecutus est. Cumque in eadem ciuitate ante beati Petri apostoli ecclesiam uenisset, equo eius pes lapsus est. Qui cum eo corruit, et eius mox coxa confracta est, ita ut in duabus partibus os esset diuisum. Tunc leuatus in manibus, reductus ad hospitium est. Qui festinus
150 misit et pueros quos praemiserat reduxit, et uiro uenerabili Fortunato mandauit, dicens: "Rogo te, pater, mitte ad me diaconem tuum".»

15. «Cuius diaconus dum ad iacentem uenisset, pueros, quos redditurum se episcopo omnino negauerat, ad medium
155 deduxit eosque diacono illius reddidit, dicens: "Vade, et dic domino meo episcopo: quia maledixisti mihi, ecce percussus sum; sed pueros quos quaesisti recipe, et pro me, rogo, inter-

132. *praecipis* G m(ap) b v: *praecepis* H *praeceperis* m κελεύσεις z 133. *reddimus* m: *redimus* G *reddemus* H m(ap) b v (cf. ἀποδοῦναι δυνάμεθα z) 134. *fili* post *me* add. b z 135. *tibi* post *expediat* add. b z 136. *idem* m(ap) b 139. *eisdem* m b v: *isdem* G H m(ap) 140. *dumque* m 146. *ciuitate* m b v: *-tem* G H m(ap) 147. *equi* m(ap) b(ap) z 148. *fracta* G b 151-2. *diaconem* G m v: *-um* H m(ap) b 153. *cum* m(ap)

frítemi questo dono della vostra benevolenza". Ma quello che sembrava essere il loro capo rispose: "Siamo pronti a fare qualsiasi altra cosa tu ci richiedi, ma questi ragazzi assolutamente non li restituiamo". Allora quell'uomo venerabile li minacciò, se pur blandamente: "Rattristi me e non ascolti tuo Padre. Non rattristarmi, non ti giova". Ma quello, fermo nella sua ferocia, disse di no e se ne andò.»

14. «Il giorno dopo venne nuovamente dal vescovo per prendere congedo, e il vescovo di nuovo lo pregò con le medesime parole in favore dei ragazzi. Ma quello non voleva assolutamente consentire alla restituzione; allora rattristato il vescovo disse: "So che non ti giova allontanarti da me quando sono rattristato". Il Goto non tenne alcun conto di queste parole, tornò dove alloggiava, e fatti salire a cavallo i due ragazzi, li mandò avanti con i suoi uomini. Poi anch'egli montò a cavallo e li seguì. Quando, ancora in città, arrivò alla chiesa di san Pietro apostolo, una zampa del suo cavallo scivolò ed egli cadde insieme col cavallo fratturandosi il femore, tanto che l'osso si divise in due parti. Sollevato, fu portato al suo alloggiamento. Allora fece subito richiamare i ragazzi che aveva mandato avanti e mandò a dire a Fortunato: "Ti prego, padre, mandami un tuo diacono".»

15. «Quando il diacono giunse da lui, che giaceva infermo, fece portare i ragazzi che prima aveva rifiutato di restituire al vescovo, e li rese al diacono con queste parole: "Va' e di' al vescovo mio signore: Poiché mi hai maledetto, mi sono ferito. Ora prenditi i ragazzi che mi hai richiesto e, ti prego, intercedi per me". Quando

cede". Susceptus itaque puerulos ad episcopum diaconus reduxit, cui benedictam aquam uenerabilis Fortunatus statim
160 dedit, dicens: "Vade citius, et eam super iacentis corpus proice". Perrexit itaque diaconus, atque ad Gothum introgressus, benedictam aquam super membra illius aspersit. Res mira et uehementer stupenda! Mox ut aqua benedicta Gothi coxam contigit, ita omnis fractura solidata est et saluti pristinae coxa
165 restituta, ut hora eadem de lecto surgeret et ascenso equo ita coeptum iter ageret, ac si nullam umquam laesionem corporis pertulisset. Factumque est ut qui sancto uiro Fortunato pueros cum pretio reddere oboedientia subiectus noluit, eos sine pretio poena subactus daret.»

170 16. His igitur expletis, studebat adhuc senex de eo et alia narrare. Sed quia nonnulli aderant, ad quos exhortandos occupabar, iamque diei tardior hora incubuerat, facta uenerabilis Fortunati diu mihi audire non licuit, quae audire, si liceat, semper uolo.

175 17. Sed die alio isdem senex rem de illo magis adhuc mirabilem narrauit, dicens: «In eadem Tudertina urbe Marcellus quidam bonae actionis uir cum duabus sororibus suis habitabat. Qui, eueniente molestia corporis, ipso sacratissimo uesperescente iam sabbato paschali defunctus est. Cuius corpus,
180 cum longius esset efferendum, die eodem sepeliri non potuit. Cumque mora esset temporis ad explendum debitum sepulturae, sorores eius, morte illius adflictae, cucurrerunt flentes ad uenerabilem Fortunatum eique magnis uocibus clamare coeperunt: "Scimus quia apostolorum uitam tenes, leprosos mun-

158. *susceptus* G H m: *-tos* m(ap) b v (cf. δεξάμενος z; Szantyr, p. 290 sq.) | *puerulos* m b v z: *-lus* G H m(ap) 164. *contigit* G m b v: *contegit* H m(ap) *tetigit* m(ap) 168. *oboedientiae* m(ap) b 169. *subactus*: *coactus* m(ap) b(ap) 175. *alia* b | *idem* m(ap) b 178. *ueniente* m 178-9. *uesperescente* G v (cf. supra, lin. 54): *uesperascente* m(ap) b *uespere ascendente* H m b(ap) 179. *corpusculum* m 182. *illius*: *eius* m(ap) b 183. *uirum* post *uenerabilem* add. b z

il diacono riportò al vescovo i ragazzi che aveva avuto in consegna, Fortunato gli dette subito dell'acqua benedetta, dicendo: "Affrettati ad andare e cospargi d'acqua il corpo dell'infermo". Il diacono andò, ed entrato dal Goto ne cosparse le membra con l'acqua benedetta e – oh, meraviglia da lasciare stupefatti –, appena l'acqua benedetta toccò la coscia del ferito, subito la frattura si ricompose e la coscia tornò sana come prima, tanto che quello si alzò subito dal letto e, salito a cavallo, continuò il viaggio che aveva intrapreso, quasi non si fosse mai ferito. Così colui che aveva rifiutato di dare ascolto a Fortunato e rendergli i ragazzi dietro riscatto, fu punito e glieli restituì senza esigere nulla.»

16. Terminato questo racconto, il vecchio avrebbe voluto continuare: ma mi aspettavano alcune persone della cui cura spirituale io allora mi occupavo e l'ora si era fatta ormai troppo tarda, perciò non fu possibile ascoltare più a lungo i fatti di Fortunato, che pure ho sempre desiderio di ascoltare, se si presenta l'occasione.

17. In effetti, il giorno dopo quel vecchio raccontò di Fortunato un fatto ancora più stupefacente: «Abitava a Todi insieme a due sorelle Marcello, uomo dabbene, che ammalatosi morì la sera del sabato di Pasqua. Poiché la salma doveva essere trasportata piuttosto lontano, non poté essere sepolta in quello stesso giorno. Approfittando del ritardo della sepoltura, le sorelle, che erano molto addolorate per la morte del fratello, corrono in lacrime da Fortunato e cominciano a gridare: "Sappiamo che vivi alla manie-

184-5. Cf. Eu. Matth. 10, 8; 11, 5

185 das, caecos inluminas. Veni et resuscita mortuum nostrum". Qui mox ut earum fratrem cognouit defunctum, flere ipse etiam de morte illius coepit eisque respondit, dicens: "Recedite et haec dicere nolite, quia iussio omnipotentis Dei est, cui contrarie nullus hominum potest". Illis itaque discedentibus, 190 tristis ex morte eius mansit episcopus».

18. «Subsequente autem die dominico ante exurgentis lucis crepusculum, uocatis duobus diaconibus suis, perrexit ad domum defuncti, accessit ad locum ubi iacebat corpus exanime ibique se in orationem dedit. Expleta autem prece, surrexit et 195 iuxta corpus defuncti sedit, non autem grandi uoce defunctum per nomen uocauit, dicens: "Frater Marcelle". Ille autem ac si leuiter dormiens ad uicinam uocem quamuis modicam fuisset excitatus, statim oculos aperuit, atque ad episcopum respiciens, dixit: "O quid fecisti? O quid fecisti?". Cui episcopus 200 respondit, dicens: "Quid feci?". At ille ait: "Duo hesterno die uenerunt, qui me eicientes ex corpore in bonum locum duxerunt. Hodie autem unus missus est, qui dixit: Reducite eum, quia Fortunatus episcopus in domum illius uenit". Quibus expletis uerbis, mox et ex infirmitate conualuit, et in hac uita 205 diutius mansit.»

19. Nec tamen credendum est quia locum quem acceperat perdidit, quia dubium non est quod intercessoris sui precibus potuit post mortem melius uiuere, qui et ante mortem studuit omnipotenti Domino placere. Sed cur multa de eius uita dici- 210 mus, cum nunc usque ad corpus illius tot uirtutum documenta teneamus? Daemoniacos quippe absoluere, aegros curare, quotiens ex fide petitur, ut uiuens consueuerat, hoc indesinenter facere et apud mortua ossa sua perseuerat.

186. *et* post *flere* add. G m(ap) 187. *illius*: *eius* b 191. *subsequente* H m(ap) b v: *-ti* G m 193. *accessit*: *accedensque* b z 194. *ibi* b z 195. *e* ante *grandi* add. m 197. *modica* m(ap) b(ap) 200. *ait* om. b 203. *illius*: *eius* b 204. *et ex* H m(ap) z: *ex* G m b v 212. *uiuens* H m v: *uiuus* b *uiuos* G

ra degli apostoli, risani i lebbrosi, restituisci la vista ai ciechi. Vieni, e risuscita il nostro morto". Appena Fortunato seppe della morte del loro fratello, cominciò a compiangerlo anche lui e rispose loro: "Tornate a casa vostra e non dite niente di questo, perché così comanda Dio onnipotente, che nessun uomo può contraddire". Quelle se ne andarono, e il vescovo rimase triste per la morte del loro fratello».

18. «Il giorno dopo – era domenica – prima dell'aurora, chiamati due diaconi, andò alla casa del defunto, si avvicinò al luogo dove giaceva il corpo esanime e si immerse nella preghiera. Quando ebbe finito, si alzò, si mise a sedere presso la salma e sottovoce lo chiamò per nome: "Fratello Marcello". E quello, quasi che si svegliasse da un sonno leggero a causa di quella voce, vicina ma debole, subito aprì gli occhi e, rivolto al vescovo, disse: "Oh! Che cosa hai fatto? Oh! Che cosa hai fatto?". E il vescovo: "Che cosa ho fatto?". Quello disse: "Ieri sono venuti due che mi hanno tratto fuori dal corpo e condotto in un luogo ameno. Ma oggi uno è stato mandato a dire: Riconducetelo, perché il vescovo Fortunato è venuto a casa sua". Dette queste parole, si riprese dalla malattia e ha continuato a vivere qua a lungo.»

19. Per altro, non si deve credere che egli sia stato privato del luogo ameno che gli era stato assegnato, perché non c'è dubbio che, grazie alle preghiere di chi ha interceduto per lui, abbia vissuto anche meglio dopo la morte colui che prima della morte aveva vissuto in modo da riuscire accetto al Signore onnipotente. Ma perché dilungarci tanto sulla vita di Fortunato dal momento che sappiamo ancora oggi di tanti e documentati miracoli presso il suo sepolcro? Libera gli indemoniati, guarisce i malati, ogni qualvolta gli si chiede qualcosa con fede, continua a fare, dove sono le sue ossa, ciò che era solito fare quando era in vita.

20. Sed libet, Petre, adhuc ad Valeriae prouinciae partis
215 narrationis meae uerba reducere, de quibus me eximia ualde
miracula ex ore uenerabilis Fortunati, cuius longe superius
memoriam feci, contigit audisse. Qui crebro ad me nunc usque ueniens, dum facta mihi ueterum narrat, noua refectione
me satiat.

II

De Martyrio monacho prouinciae Valeriae

Quidam namque in eadem prouincia, Martyrius nomine,
deuotus ualde omnipotenti Deo famulus fuit, qui hoc de uirtutis suae testimonio signum dedit. Dum quadam die fratres il-
5 lius subcinericium panem fecissent eique obliti essent crucis
signum imprimere, sicut in hac prouincia crudi panis ligno signari solent, ut per quadras quattuor partiti uideantur, isdem
Dei famulus adfuit, eisque referentibus, signatum non fuisse
cognouit. Cumque iam panis ille prunis esset et cineribus co-
10 opertus, dixit: «Quare hunc minime signastis?». Qui haec dicens, signum crucis digito contra prunas fecit. Quo signante,
protinus inmensum crepitum panis dedit, ac si ingens in ignibus olla crepuisset. Qui dum coctus postmodum fuisset ab
igne subtractus, ea cruce signatus inuentus est, quam non con-
15 tactus sed fides fecerat.

214. *partis* G H m(ap): *-es* m b v   217. *contigit* H m(ap) b v: *contegit* G m
11, 3. *omnipotenti deo* H (*-nte*) m v z: *-tis dei* G b | *fuit*: *exstitit* b   4. *testimonio* H m b v: *-nium* G m(ap)   6. *panis* H m: *-es* G m(ap) b v   7. *partiti* G m b v: *partis* H *parti* m(ap) *parti esse* m(ap) | *isdem* m v: *hisdem* H *idem* G m(ap) b   10. *haec* G H m v: *hoc* b z   15. *fecerat* G H m v: *fecit* b πεποίηκεν z

20. Ma vorrei, Pietro, tornare di nuovo a parlare dei fatti della provincia di Valeria, dato che ho appreso meravigliosi miracoli dalla bocca del venerabile Fortunato, di cui ti ho parlato già prima. Egli tuttora viene spesso da me e, quando mi racconta i fatti degli antichi, mi delizia con nuovo nutrimento.

11

Martirio, monaco della provincia di Valeria

In questa provincia viveva un tal Martirio, devoto servo di Dio onnipotente, che ha dato questo segno della sua potenza. Un certo giorno i suoi fratelli, che cuocevano il pane sotto la cenere, si dimenticarono di imprimere con un pezzo di legno il segno di croce sul pane crudo in modo che sembrasse diviso in quattro parti, come si usa in questa provincia. Martirio, quando arrivò, apprese dalla voce dei fratelli che il pane non era stato segnato, e quando era già sotto la cenere e il carbone, chiese: «Perché non l'avete segnato?»; così dicendo fece il segno di croce sopra i carboni. Mentre lo segnava, il pane prese a crepitare forte, come se una grande pentola cigolasse sul fuoco, e quando fu cotto e tolto dal fuoco, si vide che era segnato con la croce che era stata tracciata non per contatto ma in forza della fede.

12

De Seuero presbitero prouinciae cuius supra

1. In eo etiam loco Interorina uallis dicitur, quae a multis uerbo rustico Interocrina nominatur, in qua erat quidam uir uitae ualde admirabilis, nomine Seuerus, ecclesiae beatae Mariae Dei genetricis et semper uirginis sacerdos. Hunc cum quidam paterfamilias ad extremum uenisset diem, missis concite nuntiis, rogauit ut ad se quantocius ueniret suisque orationibus pro peccatis eius intercederet, ut acta de malis suis paenitentia, solutus culpa ex corpore exiret. Qui uidelicet sacerdos inopinate contigit ut ad potandam uineam esset occupatus atque ad se uenientibus diceret: «Antecedite, ecce ego uos subsequor». Cumque uideret sibi in eodem opere aliquid superesse, paululum moram fecit, ut opus, quod minimum restabat, expleret. Quo expleto, coepit ad aegrum pergere. Eunti uero in itinere occurrentes hii qui prius uenerant, obuiam facti sunt, dicentes: «Quare tardasti, pater? Noli fatigare, quia iam defunctus est». Quo audito, ille contremuit magnisque uocibus se interfectorem illius clamare coepit.

2. Flens itaque peruenit ad corpus defuncti, seque coram lecto illius cum lacrimis in terram dedit. Cumque uehementer fleret, in terram caput tunderet seque reum mortis illius clamaret, repente his qui defunctus fuerat animam recepit. Quod dum multi qui circumstabant aspicerent, admirationis uocibus emissis, coeperunt amplius prae gaudium flere. Cumque eum requirerent, ubi fuerit uel quomodo redisset, ait: «Taetri ualde

12, 1. *prouinciae cuius supra*: *eiusdem prouinciae* b z 5. *genetricis* G H m(ap): *genitr-* m b v | *et* om. m(ap) b 10. *contegit* m(ap) | *potandam* G H m: *put-* m(ap) b v 15. *hi* H m(ap) b 16. *fatigare* H m: *-ri* G m(ap) b v (cf. TLL 6, coll. 349, 63; 352) 20. *terra* G 21. *seque* G b z: *se* H m v 22. *his* G H m(ap): *is* m b v 24. *prae gaudium flere* G H: *per gaudium flere* m *prae gaudio flere* m(ap) v *flere prae gaudio* b 25. *redisset* G m(ap) v: *redissit* H m *rediisset* b

12

Severo, presbitero di questa stessa provincia

1. In questa stessa regione c'è una valle che è chiamata Interorina, o in gergo più dialettale Interocrina, e là viveva un uomo ammirevole per condotta di vita, di nome Severo, che era presbitero della chiesa della beata Maria sempre vergine, madre di Dio. Un padre di famiglia, che era sul punto di morire, inviatigli in fretta dei messaggeri, gli chiese di andare da lui il prima possibile, per intercedere con la sua preghiera in modo che, fatta penitenza dei suoi peccati, potesse uscire dal corpo purificato da ogni colpa. Il presbitero, che in quel momento era casualmente occupato a potare la sua vigna, disse a quelli che erano venuti: «Precedetemi, e io vi seguo subito». Ma poiché gli restava qualcosa da fare, indugiò un po' per portare a termine il lavoro che restava da fare. Dopo che ebbe terminato, si mise in cammino per andare dall'infermo, ma mentre era per via gli si fanno incontro quelli che già prima erano venuti da lui e gli dicono: «Perché hai tardato, padre? Non ti affaticare oltre, perché ormai il malato è morto». A udire quelle parole, Severo si mise a tremare e a gran voce cominciò ad accusarsi di avere ucciso lui quell'uomo.

2. Arrivò piangendo al corpo del defunto e si gettò in lacrime davanti al suo letto. Mentre piangeva e sbatteva la testa in terra, accusandosi di essere colpevole di quella morte, d'un tratto il morto torna in vita. A tale vista i molti presenti, tra grida di stupore, si dettero a piangere ancora più di prima per la gioia. Gli chiesero dove fosse stato e in che modo fosse tornato, e quello disse:

erant homines qui me ducebant, ex quorum ore ac naribus ignis exiebat, quem tolerare non poteram. Cumque per obscura loca me ducerent, subito pulchrae uisionis iuuenis cum aliis nobis euntibus obuiam factus est, qui me trahentibus dixit:
30 "Reducite illum, quia Seuerus presbiter plangit. Eius enim eum lacrimis Dominus donauit"».

3. Qui scilicet Seuerus protinus de terra surrexit eique poenitentiam agenti opem suae intercessionis praebuit. Et dum per dies septem de perpetratis culpis paenitentiam aeger re-
35 diuiuus ageret, octauo die laetus de corpore exiuit. Perpende, quaeso, hunc de quo loquimur Seuerum quam dilectum Dominus adtendit, quem contristari nec ad modicum pertulit.

4. PETRVS. Admiranda sunt ualde haec, quae me inuenio nunc usque latuisse. Sed quid esse dicimus, quod tales uiri
40 modo nequeunt inueniri?

GREGORIVS. Ego, Petre, multos tales in hoc saeculo nec modo deesse existimo. Neque enim si talia signa non faciunt, ideo tales non sunt. Vitae namque uera aestimatio in uirtute est operum, non in ostensione signorum. Nam sunt plerique, qui
45 etsi signa non faciunt, signa tamen facientibus dispares non sunt.

5. PETRVS. Vnde mihi, rogo, hoc ostendi potest, quod sint quidam, qui signa non faciunt, et tamen facientibus dissimiles non sunt?

50 GREGORIVS. Numquidnam nescis quoniam Paulus apostolus Petro apostolorum primo in principatu apostolico frater est?

PETRVS. Scio plane nec dubium est quia, etsi minimus omnium apostolorum, tamen plus omnibus laborauit.

26. *et* m(ap) b 27. *exibat* m(ap) b 28. *alis* m 29. *euntibus* om. G z 31. *lacrimis dominus eum* b z 35. *petre* post *perpende* add. b 39. *tales*: *sancti* H 43. *talis* m 44. *ostentatione* m 45. *etsi* H b m v: *et* G m(ap) 47. *hoc* om. G (ante corr.) b 48. *signa* post *tamen* add. b z

«Erano tutti neri gli uomini che mi conducevano e dalle bocche e dalle narici emettevano un fuoco che io non riuscivo a sopportare. Mentre mi conducevano per luoghi oscuri, d'un tratto si fece incontro a noi, che procedevamo insieme con altri, un giovane di bell'aspetto, e disse a quelli che mi conducevano: "Riportatelo indietro, perché il presbitero Severo lo sta piangendo e il Signore ha fatto di lui dono alle sue lacrime"».

3. Allora Severo si alzò da terra e con la sua intercessione lo aiutò a fare penitenza. Per sette giorni il malato redivivo fece penitenza dei peccati commessi; l'ottavo giorno tutto gioioso uscì dal corpo. Considera dunque quanto caro il Signore abbia avuto questo Severo di cui stiamo parlando e come abbia avuto cura di lui, dato che non permise che quello si addolorasse anche solo un poco.

4. PIETRO. Sono veramente meravigliosi questi fatti che, come vedo, finora mi erano rimasti sconosciuti. Ma per quale motivo uomini di tal genere non si trovano più?

GREGORIO. Io invece ritengo, Pietro, che anche nel nostro secolo ce ne siano molti di costoro, anche ora. Non è detto infatti che, siccome non compiono prodigi di questo genere, essi non siano tali, perché la vera valutazione del modo di vivere si basa sulla virtù delle opere, non sulla manifestazione di fatti prodigiosi. Ce ne sono molti oggi che, anche se non fanno miracoli, tuttavia non sono inferiori a quelli che li hanno fatti.

5. PIETRO. Ma in che modo, ti chiedo, mi si può dimostrare che ci sono alcuni che, pur non facendo miracoli, non differiscono da quelli che li fanno?

GREGORIO. Ignori forse che l'apostolo Paolo è pari all'apostolo Pietro nell'essere il primo tra gli apostoli?

PIETRO. Lo so bene ed è cosa certa, perché anche se Paolo è stato l'ultimo tra gli apostoli, tuttavia ha faticato più di tutti loro.

12, 53. Cf. 1 Ep. Cor. 15, 9-10

55 GREGORIVS. Quod bene ipse reminisceris, Petrus in mare pedibus ambulauit, Paulus in mari naufragium pertulit. En in uno eodemque elemento, ibi Paulus ire cum naui non potuit, ubi Petrus pedibus iter fecit. Aperte igitur constat quia cum utriusque uirtus fuerit dispar in miraculo, utriusque tamen
60 meritum dispar non est in caelo.

6. PETRVS. Placet, fateor, omnino quod dicis. Ecce aperte cognoui quia uita et non signa quaerenda sunt. Sed quoniam ipsa signa quae fiunt, bonae uitae testimonium ferunt, quaeso adhuc, si qua sunt, referas, ut esurientem me per exempla bo-
65 norum pascas.

7. GREGORIVS. Vellem tibi in laudibus redemptoris de uiri uenerabilis Benedicti miraculis aliqua narrare, sed ad haec explenda hodiernum tempus uideo non posse sufficere. Liberius itaque haec loquimur, si aliud exordium sumamus.

EXPLICIT LIBER PRIMVS

55. *in mare* G H m b(ap) v: *in mari* m(ap) b(ap) z *super mare* b 56. *in mari* G m b v z: *in mare* H m(ap) | *en*: *et* b 57. *ubi* b(ap) *tibi* b 58. *ibi* b(ap) 61. *enim* post *ecce* add. b z 62. *noui* b 63. *quaeso* H m v z: *quaeso te* G b 64. *quae* m 66. *uellem* G m(ap) b v: *uellim* H m *uelim* m(ap) (cf. ἤθελον z) 67-8. *explenda* G m b v: *exempla* H b(ap) 69. *loquemur* b

GREGORIO. Come ben ricordi, Pietro ha camminato a piedi < sull'acqua, mentre Paolo in mare ha fatto naufragio. Ecco che nel medesimo elemento Paolo non ha potuto andare per nave dove Pietro è andato a piedi. È perciò evidente che, mentre fu diversa la loro capacità nel fare miracoli, tuttavia non è diverso il loro merito in cielo.

6. PIETRO. Approvo, l'ammetto, tutto ciò che dici. Ecco che ho compreso perfettamente che si deve ricercare il modo di vita, non i miracoli. Per altro, proprio il far miracoli è testimonianza di buona condotta di vita. Perciò, ti prego ancora, se ce ne sono, raccontali, per saziare la mia fame con gli esempi degli uomini dabbene.

7. GREGORIO. È mia intenzione raccontare qualcosa, a lode del Redentore, dei miracoli del venerabile Benedetto, ma vedo che oggi non ci resta tempo sufficiente per farlo. Potremo parlare più liberamente di questo argomento, se daremo inizio a un'altra narrazione.

FINE DEL PRIMO LIBRO

55-6. Cf. Eu. Matth. 14, 29; 2 Ep. Cor. 11, 25; Act. Ap. 27, 14 sqq.

LIBER SECVNDVS

De uita et miraculis uenerabilis Benedicti abbatis

Prologus

1. Fuit uir uitae uenerabilis, gratia Benedictus et nomine, ab ipso pueritiae suae tempore cor gerens senile. Aetatem quippe moribus transiens, nulli animum uoluptati dedit, sed
5 dum in hac terra adhuc esset, quo temporaliter libere uti potuisset, despexit iam quasi aridum mundum cum flore. Qui liberiori genere ex prouincia Nursiae exortus, Romae liberalibus litterarum studiis traditus fuerat. Sed cum in his multos ire per abrupta uitiorum cerneret, eum quem quasi in ingressum
10 mundi posuerat, retraxit pedem, ne si quid de scientia eius adtingeret, ipse quoque postmodum in inmane praecipitium totus iret. Despectis itaque litterarum studiis, relicta domo rebusque patriis, soli Deo placere desiderans, sanctae conuersationis habitum quaesiuit. Recessit igitur scienter nescius et sa-
15 pienter indoctus.

2. Huius ego omnia gesta non didici, sed pauca quae narro quatuor discipulis illius referentibus agnoui: Constantino scilicet, reuerentissimo ualde uiro, qui ei in monasterii regimine successit; Valentiniano quoque, qui annis multis Lateranensi
20 monasterio praefuit; Simplicio, qui congregationem illius post

Prol. 2. *et* om. m(ap) z 7. *nursia* m r(ap) 8. *dum* m | *his* H r: *eis* G m b v τούτοις z 9. *ingressum* G H m v: *-su* m(ap) b r 13. *patriis* G m(ap) z: *patris* H m b r v 13-4. *conuersionis* m 18. *ualde* G m(ap) b r v z: om. H m 19. *ualentiano* m b(ap) *ualentino* b(ap) z | *annis multis* G H m(ap) b r: *multis annis* m v z

LIBRO SECONDO

Vita e miracoli del venerabile abate Benedetto

Prologo

1. C'è stato un uomo di vita venerabile, Benedetto di nome e per grazia, che fin da ragazzo aveva il cuore di un vecchio. Infatti per il modo di vita era in anticipo sull'età, e nulla concesse al piacere. Mentre era in terra, avrebbe potuto fruire liberamente dei beni temporali, ma egli disprezzò come arido deserto il mondo con le sue attrattive. Nacque nella regione di Norcia da famiglia di buona condizione, e a Roma attese agli studi liberali. Ma vedeva che molti, dediti a questi studi, precipitavano nel vizio, perciò ritrasse il piede col quale stava già entrando nel mondo, per evitare che, avendo qualche parte in questa scienza, anch'egli in seguito precipitasse nell'immane baratro. Perciò, disprezzati gli studi letterari, abbandonati la casa e i beni paterni, desiderando riuscire gradito soltanto a Dio, cercò l'abito della vita monastica. Si ritirò dal mondo, sapientemente ignorante e saggiamente incolto.

2. Non conosco tutto ciò che egli ha realizzato, perciò racconto i pochi fatti che ho appreso dalla bocca di quattro suoi discepoli: il reverendo Costantino, che gli è succeduto nel governo del monastero; Valentiniano, che per molti anni ha diretto il monastero del Laterano; Simplicio, che per terzo dopo di lui ha diretto la

eum tertius rexit; Honorato etiam, qui nunc adhuc cellae eius, in qua prius conuersatus fuerat, praeest.

I

De capisterio fracto et solidato

1. Hic itaque cum iam relictis litterarum studiis petere deserta decreuisset, nutrix, quae hunc arctius amabat, sola secuta est. Cumque ad locum uenissent qui Effide dicitur, multisque ho-
5 nestioribus uiris caritate se illic detinentibus, in beati Petri ecclesia demorarentur, praedicta nutrix illius ad purgandum triticum a uicinis mulieribus praestari sibi capisterium petiit, quod super mensam incaute derelictum, casu accedente, fractum est sicque ut in duabus partibus inueniretur diuisum. Quod mox
10 ut rediens nutrix illius inuenit, uehementissime flere coepit, quia uas quod praestitum acceperat, fractum uidebat.

2. Benedictus autem religiosus et pius puer, cum nutricem suam flere conspiceret, eius dolori conpassus, ablatis secum utrisque fracti capisterii partibus, sese cum lacrimis in oratio-
15 nem dedit. Qui ab oratione surgens, ita iuxta se uas sanum repperit, ut in eo fracturae inueniri uestigia nulla potuissent. Mox autem nutricem suam blande consolatus, ei sanum capisterium reddidit, quod fractum tulerat. Quae res in loco eodem a cunctis est agnita atque in tanta admiratione habita, ut hoc
20 ipsum capisterium eius loci incolae in ecclesiae ingressu suspenderent, quatenus et praesentes et secuturi omnes agnoscerent Benedictus puer conuersationis gratiam a quanta per-

I, 1. *consolidato* m(ap) r 4. *uenisset* b | *effide* m b r(ap) z(ap): alii alia 8. *accedente* H G (ante corr.) m: *accidente* G (ex corr.) m(ap) b r v *accend-* m(ap) 9. *sic* m(ap) b 10. *ut* om. b | *ut ita* ante *inuenit* add. b 16. *inueniri fracturae* m(ap) b 18. *eodem loco* G m(ap) b z 21. *et* post *quatenus* om. b 22. *conuersationis* H m(ap) b v: *-tiones* G (ante corr.) *conuersionis* G (ex corr.) m r | *gratiam* G (ante corr.) H m(ap) b r v: *gratia* G (ex corr.) m r(ap)

comunità; Onorato, che ora è a capo del monastero in cui Benedetto fu iniziato alla vita monastica.

I

Il vaglio rotto e riparato

1. Quando, abbandonati ormai gli studi letterari, aveva deciso di ritirarsi in un luogo solitario, lo seguì soltanto la nutrice, che gli voleva molto bene. Arrivati a un luogo di nome Affile, poiché < molte persone di alta condizione li accolsero e li trattenevano amorevolmente, presero dimora nella chiesa di san Pietro. Un giorno la nutrice si fece prestare dalle donne del vicinato un vaglio di coccio che le serviva per vagliare il frumento, ma avendolo lasciato per incuria sopra la tavola, accidentalmente quello cadde e si ruppe dividendosi in due parti. Quando la donna tornò, vedendo che il vaglio avuto in prestito si era rotto, si mise a piangere a dirotto.

2. Ma Benedetto, giovane molto pio, quando vide piangere la nutrice, mosso a compassione dal suo dolore, prese con sé le due parti del vaglio rotto e tra le lacrime si dette a pregare. Quando ebbe finito, trovò accanto a sé il vaglio riparato in modo che non si vedeva neppure il segno della rottura. Allora consolò con dolcezza la donna e le rese aggiustato il vaglio che aveva preso con sé rotto. Gli abitanti del luogo, quando vennero a conoscenza del fatto, presi da ammirazione, sospesero quel vaglio all'ingresso della chiesa, in modo che sia loro sia i loro discendenti potessero conoscere quanto era stato già perfetto Benedetto quando si era ini-

fectione coepisset. Quod annis multis illic ante oculos omnium fuit, et usque ad haec Langobardorum tempora super fores ec-
25 clesiae pependit.

3. Sed Benedictus, plus appetens mala mundi perpeti quam laudes, pro Deo laboribus fatigari quam uitae huius fauoribus extolli, nutricem suam occulte fugiens, deserti loci secessum petiit, cui Sublacus uocabulum est, qui a Romana urbe qua-
30 draginta fere millibus distans, frigidas atque perspicuas emanat aquas. Quae illic uidelicet aquarum abundantia in extenso prius lacu collegitur, ad postremum uero in amne deriuatur.

4. Quo dum fugiens pergeret, monachus quidam, Romanus nomine, hunc euntem repperit, quo tenderet requisiuit. Cuius
35 cum desiderium cognouisset, et secretum tenuit et adiutorium inpendit, eique sanctae conuersationis habitum tradidit et in quantum licuit ministrauit. Vir autem Dei ad eundem locum perueniens, in arctissimo specu se tradidit, tribusque annis, excepto Romano monacho, hominibus incognitus mansit.

40 5. Qui uidelicet Romanus non longe in monasterio sub Adeodati patris regula degebat. Sed pie eiusdem patris sui oculis furabatur horas, et quem sibi ad manducandum subrepere poterat, diebus certis Benedicto panem ferebat. Ad eundem uero specum a Romani cella iter non erat, quia excelsa
45 desuper rupis eminebat; sed ex eadem rupe in longissimo fune religatum Romanus deponere panem consueuerat, in quo etiam resti paruum tintinabulum inseruit, ut ad sonum tintinabuli uir Dei cognosceret quando sibi Romanus panem praeberet, quem exiens acciperet. Sed antiquus hostis unius caritati

27. *et plus* post *laudes* add. b *ab omnibus* (uel *hominibus*) *querere* add. m(ap) 29. *ab* b 32. *amne* G m r: *-em* H m(ap) b v z 38. *in* om. r | *arctissimum specum* b r(ap) | *tribus* r *et tribus* b 41. *adeodati* G (ante corr.) m(ap) r(ap) b v: alii alia 42. *furabat* m 42-3. *subrepere* G (ante corr.) m: *subrepire* H (ante corr.) *subripere* G (ex corr.) m(ap) b r v *subripire* H (ex corr.) 44. *specu* m 45. *rupes* m(ap) b 46. *quo* H m b(ap): *qua* G m(ap) b r v 47. *resti* G (ante corr.) H m b r v: *-te* G (ex corr.) m(ap) *-tim* m(ap) 49. *exiens acciperet*: *accipiens ederet* b(ap)

ziato alla vita religiosa. Il vaglio rimase appeso alla porta della chiesa ed esposto agli occhi di tutti fino ai recenti tempi dei Longobardi.

3. Ma Benedetto, che aspirava più a patire i mali del mondo che a riceverne le lodi e ad affaticarsi per Dio piuttosto che godere dei favori di questo mondo, abbandonò di nascosto anche la nutrice e si diresse in un luogo solitario, di nome Subiaco, che dista da Roma circa quaranta miglia. Scaturiscono colà acque fresche e limpide in grande abbondanza, che prima si raccolgono in un grande bacino e poi scorrono via a formare un fiume.

4. Mentre fuggendo si dirigeva verso quel luogo, un monaco di nome Romano, incontratolo per via, gli chiese dove fosse diretto. Appresa la sua intenzione, conservò il segreto e gli venne in aiuto, dandogli l'abito monastico e prestandogli ogni possibile servizio. Quando l'uomo di Dio arrivò in quel luogo, si ritirò in una grotta molto angusta, e là rimase per tre anni, ignorato da tutti fuorché dal monaco Romano.

5. Questi viveva non lontano, in un monastero sotto la direzione dell'abate Adeodato. Ma spinto dalla pietà, si sottraeva a volte alla sorveglianza dell'abate e in giorni stabiliti portava da mangiare a Benedetto il pane che riusciva a sottrarre. Non c'era però passaggio dal monastero alla grotta, perché sporgeva dall'alto una grande roccia; perciò Romano era solito calare giù il pane da questa roccia, legato con una fune molto lunga nella quale aveva infilato un piccolo sonaglio: così, al suono del sonaglio Benedetto sapeva quando Romano gli portava il pane e usciva a prenderlo. Ma l'antico avversario, che era preso da invidia per l'esercizio di ca-

50 inuidens, alterius refectioni, cum quadam die submitti panem conspiceret, iactauit lapidem et tintinabulum fregit. Romanus tamen modis congruentibus ministrare non desiit.

6. Cum uero iam omnipotens Deus et Romanum uellet a labore quiescere et Benedicti uitam in exemplo hominibus de-
55 monstrare, ut posita super candelabrum lucerna claresceret, quatenus omnibus qui in domo sunt luceret, cuidam presbitero longius manenti, qui refectionem sibi in paschali festiuitate parauerat, per uisum Dominus apparere dignatus est, dicens: «Tu tibi delicias praeparas, et seruus meus illo in loco fame
60 cruciatur». Qui protinus surrexit, atque in ipsa sollemnitate paschali cum alimentis, quae sibi parauerat, ad locum tetendit, et uirum Dei per abrupta montium, per concaua uallium, per defossa terrarum quaesiuit, eumque latere in specu repperit.

7. Cumque oratione facta et benedicentes omnipotentem
65 Dominum consedissent, post dulcia uitae conloquia is qui aduenerat presbiter dixit: «Surge, et sumamus cibum, quia hodie Pascha est». Cui uir Dei respondit, dicens: «Scio quod Pascha est, quia uidere te merui». Longe quippe ab hominibus positus, quia die eodem paschalis esset sollemnitas ignorabat.
70 Venerabilis autem presbiter rursus adseruit, dicens: «Veraciter hodie resurrectionis dominicae paschalis dies est. Abstinere tibi minime congruit, quia et ego ad hoc missus sum, ut dona omnipotentis Domini pariter sumamus». Benedicentes igitur Deum, sumpserunt cibum. Expleta itaque refectione et conlo-
75 quio, ad ecclesiam presbiter recessit.

8. Eodem quoque tempore hunc in specu latitantem etiam

50. *et* ante *inuidens* add. b z 52. *modis* G H m b r v: *horis* m(ap) b(ap) 53. *uellet* G m(ap) b r v: *uellit* H m (cf. ηὐδόκησεν z) 54. *quiescere* H G (ex corr.) m(ap) b r: *requiesc-* G (ante corr. ut uid.) m v | *exemplo* H m r: *-um* G m(ap) b v z 55. *supra* m(ap) b 64. *et* om. b 64-5. *omnipotentem dominum* m r v: *dom- omn-* G (ex corr.) b *omn- deum* H *deum omn-* G (ante corr.) 66. *et* om. b r 67. *quod*: *quia* b 72-3. *dona omnipotentis domini* G H m v: *dona dom- omn-* r *dona omn- dei* m(ap) *omn- dona dei* b 74. *deum*: *dominum* m(ap) b

rità dell'uno e il rifocillarsi dell'altro, un giorno vedendo che il pane era calato giù, gettò una pietra e ruppe il sonaglio. Tuttavia Romano non smise di aiutare Benedetto in modo appropriato.

6. Ma finalmente Dio onnipotente volle sgravare Romano dalla fatica e far conoscere agli uomini la vita di Benedetto perché servisse di esempio, in modo che la lucerna posta sul candelabro potesse diffondere la sua luce illuminando tutti coloro che stanno nella casa. Pertanto il Signore si degnò di apparire a un presbitero, che abitava un po' distante e che si era preparato un buon pranzo per festeggiare la Pasqua, e gli disse: «Tu ti prepari intingoli e leccornie, mentre il mio servo, in un luogo come quello, è tormentato dalla fame». Quello subito si dette da fare, e proprio nel giorno di Pasqua si diresse con i cibi al luogo che gli era stato indicato, e cercò l'uomo di Dio tra dirupi montani, valli profonde e precipizi, finché lo trovò che viveva nascosto nella grotta.

7. Dopo che ebbero pregato e benedetto il Signore onnipotente, si misero a sedere e parlarono amabilmente dei fatti della loro vita, quindi il presbitero che era arrivato là disse: «Alzati e mangiamo, perché oggi è Pasqua». L'uomo di Dio gli rispose: «So che è Pasqua, perché ho meritato di vedere te». Infatti, lontano dal consorzio degli uomini, non sapeva che proprio quel giorno ricorreva la Pasqua. Il presbitero insistette: «Veramente oggi è il giorno di Pasqua, della risurrezione del Signore. Non sta bene che tu digiuni, perché io sono stato inviato proprio al fine di consumare insieme i beni del Signore onnipotente». Così, benedetto Dio, si cibarono. Terminato il pranzo e concluso il colloquio, il presbitero fece ritorno alla sua chiesa.

8. Proprio in quello stesso tempo anche alcuni pastori scopriro-

1, 55. Cf. Eu. Matth. 5, 15-6

pastores inuenerunt. Quem, dum uestitum pellibus inter frutecta cernerent, aliquam bestiam esse crediderunt, sed cognoscentes Dei famulum, eorum multi ad pietatis gratiam a bestiali
80 mente mutati sunt. Nomen itaque eius per uicina loca cunctis innotuit, factumque est ut ex illo iam tempore a multis frequentari coepisset, qui cum ei cibos deferrent corporis, ab eius ore in suo pectore alimenta referebant uitae.

2

De temptatione carnis superata

1. Quadam uero die, dum solus esset, temptator adfuit. Nam nigra paruaque auis, quae uulgo merola uocatur, circa eius faciem uolitare coepit eiusque uultui inportune insistere,
5 ita ut capi manu possit, si hanc uir sanctus tenere uoluisset. Sed signo crucis edito, recessit auis. Tanta autem carnis temptatio, aui eadem recedente, secuta est, quantam uir sanctus numquam fuerat expertus. Quandam namque aliquando feminam uiderat, quam malignus spiritus ante eius mentis oculos
10 reduxit, tantoque igne serui Dei animum in specie illius accendit, ut se in eius pectore amoris flamma uix caperet, et iam paene deserere heremum uoluptate uictus deliberaret.

2. Cum subito superna gratia respectus, ad semetipsum reuersus est, atque urticarum et ueprium iuxta densa succres-
15 cere frutecta conspiciens, exutus indumentum, nudum se in illis spinarum aculeis et urticarum incendiis proiecit, ibique diu

80. *cunctis* om. G 82. *cibum* b | *afferrent* b
2, 3. *a* ante *uulgo* add. b(ap) | *merula* m(ap) b r 4. *inportune* H m r v: *-no* G om. b 5. *manu capi* G b z | *possit* G H m: *posset* m(ap) b r v 6-7. *temptatio carnis* m(ap) z 7. *aui* G H m v: *aue* m(ap) r b (*eadem aue* m[ap] b) 11. *etiam* post *iam* add. b 13. *dum* r *tum* b(ap) om. b(ap) | *supernae gratiae respectu* uel *aspectu* b(ap) 15. *indumentum* H m(ap) z: *-to* G m b r v

no che Benedetto viveva nascosto in una spelonca. Vedendolo rivestito di pelli tra i cespugli, credevano che fosse un animale, ma quando conobbero il servo di Dio, molti di loro si convertirono da una mentalità bestiale alla grazia della vita religiosa. Il suo nome cominciò perciò a diffondersi all'intorno e d'allora molti iniziarono a frequentarlo, e mentre gli portavano di che nutrire il corpo, ricevevano interiormente dalla sua voce l'alimento della vita spirituale.

2

Benedetto supera la tentazione della carne

1. Un giorno, mentre era solo, si presentò il tentatore. Infatti un uccello piccolo e nero, comunemente chiamato merlo, cominciò a volare intorno al suo viso e gli si avvicinava fastidiosamente, tanto che, se avesse voluto, l'avrebbe potuto prendere con la mano. Ma il sant'uomo si fece il segno di croce e l'uccello si allontanò. Alla sua dipartita seguì una tentazione carnale tanto forte quanto mai egli l'aveva sperimentata. Infatti qualche tempo prima egli aveva visto una donna, e ora lo spirito malvagio la ricondusse agli occhi della sua mente e con la sua bellezza accese di tanto fuoco l'animo del servo di Dio che a stento egli riusciva a contenere nel suo cuore la fiamma dell'amore e, vinto dal desiderio, aveva quasi deciso di abbandonare l'eremo.

2. Ma d'un tratto, toccato dalla grazia divina, tornò in sé e, notando che là vicino era cresciuto un fitto cespuglio di ortiche e rovi, spogliatosi si gettò nudo in mezzo alle spine pungenti e alle ortiche brucianti. Là si rotolò a lungo e ne uscì con tutto il corpo

uolutatus, toto ex eis corpore uulneratus exiit, et per cutis uul-
nera eduxit a corpore uulnus mentis, quia uoluptatem traxit in
dolorem, cumque bene poenaliter arderet foras, extinxit quod
20 inlicite ardebat intus. Vicit itaque peccatum, quia mutauit in-
cendium.

3. Ex quo uidelicet tempore, sicut post discipulis ipse per-
hibebat, ita in illo est temptatio uoluptatis edomita, ut tale in
se aliquid minime sentiret. Coeperunt postmodum multi iam
25 mundum relinquere atque ad eius magisterium festinare. Li-
ber quippe a temptationis uitio, iure iam factus est uirtutum
magister. Vnde et per Moysen praecipitur ut leuitae a uiginti
quinque annis et supra ministrare debeant, ab anno uero quin-
quagesimo custodes uasorum fiant.

30 4. PETRVS. Iam quidem prolati testimonii mihi aliquantum
intellectus interlucet, sed tamen hoc planius postulo exponi.

GREGORIVS. Liquet, Petre, quod in iuuentute carnis tempta-
tio ferueat, ab anno autem quinquagesimo calor corporis fri-
gescat. Vasa autem sacra sunt fidelium mentes. Electi ergo,
35 cum adhuc in temptatione sunt, subesse eos ac seruire necesse
est et obsequiis laboribusque fatigari; cum uero iam mentis ae-
tate tranquilla calor recesserit temptationis, custodes uasorum
sunt, quia doctores animarum fiunt.

5. PETRVS. Fateor, placet quod dicis. Sed quia prolati testi-
40 monii claustra reserasti, quaeso ut de uita iusti debeas ea quae
sunt inchoata percurrere.

19. *bene* G m b v: *pene* H m(ap) r om. m(ap) | *foras* G H m: *foris* m(ap) b r v 23. *illo*: *eo* b 23-4. *in se* om. G post *aliquid* trai. b 31. *planius* G H m(ap) b(ap) r: *plenius* m b r(ap) v (cf. σαφῶς z) 34. *mentis* m 40. *claustra* m b r: *clausa* H G (ex corr.) m(ap) b(ap) r(ap) *causa* G (ante corr.) *causam* m(ap)

piagato ma, grazie alle ferite della pelle, allontanò dal corpo la ferita dell'anima, perché trasformò il desiderio in dolore e, mentre esteriormente sopportava di buon animo il bruciore come una pena, estinse il fuoco che ardeva peccaminosamente dentro di lui. Insomma, vinse il peccato, perché cambiò un incendio in un altro.

3. D'allora, come egli stesso soleva dire ai discepoli, la tentazione della carne fu domata in modo così completo da non provarla mai più. In seguito furono in molti ad abbandonare il mondo, per diventare suoi discepoli. Infatti, ormai libero dalla tentazione della carne, a ragione diventò maestro di virtù. Per questo anche Mosè < prescrive che i leviti prestino servizio nel tempio da venticinque anni in su, mentre solo a partire da cinquant'anni prendono in custodia i vasi sacri.

4. PIETRO. Mi pare di capire qualcosa della testimonianza scritturistica che hai addotto, ma ti prego di spiegarmela in modo più esauriente.

GREGORIO. È risaputo, Pietro, che quando uno è giovane sente forte la tentazione della carne, mentre a partire dai cinquant'anni il calore del corpo si raffredda. Ciò posto, i vasi sacri indicano le anime dei fedeli. Perciò gli eletti, finché sono soggetti alla tentazione, debbono essere sottomessi, prestare servizio e affaticarsi nell'obbedienza e nel lavoro. Quando poi, col passare dell'età, il fuoco della tentazione si sarà sopito e l'anima avrà trovato pace, diventano custodi dei vasi sacri, vale a dire maestri dell'anima.

5. PIETRO. Riconosco di essere d'accordo con ciò che dici. Ma dato che hai spiegato il significato della testimonianza scritturistica che hai addotto, ti prego di continuare il racconto che hai cominciato riguardo alla vita di questo giusto.

2, 27. Cf. Num. 8, 24-5

3
De ampulla uitrea signo crucis rupta

1. GREGORIVS. Recedente igitur temptatione, uir Dei, quasi spinis erutis exculta terra, de uirtutum segete feracius fructum dedit. Praeconio itaque eximiae conuersationis celebre nomen 5 eius habebatur.

2. Non longe autem monasterium fuit, cuius congregationis pater defunctus est, omnisque ex illo congregatio ad eundem uenerabilem Benedictum uenit et magnis precibus, ut eis praeesse deberet, petiit. Qui diu negando distulit, suis illorum- 10 que fratrum moribus conuenire non posse praedixit, sed uictus quandoque precibus, adsensum dedit.

3. Cumque in eodem monasterio regularis uitae custodiam teneret, nullique, ut prius, per actus inlicitos in dextram laeuamque partem deflectere a conuersationis itinere liceret, sus- 15 cepti fratres insane saeuientes semetipsos prius accusare coeperunt, quia hunc sibi praeesse poposcerant, quorum scilicet tortitudo in norma eius rectitudinis offendebat. Cumque sibi sub eo conspicerent inlicita non licere et se dolerent adsueta relinquere, durumque esset quod in mente ueteri cogebantur 20 noua meditari, sicut prauis moribus semper grauis est uita bonorum, tractare de eius aliquid morte conati sunt.

4. Qui, inito consilio, uenenum uino miscuerunt. Et cum uas uitreum, in quo ille pestifer potus habebatur, recumbenti patri ex more monasterii ad benedicendum fuisset oblatum, 25 Benedictus, extensa manu, signum crucis edidit, et uas quod longius tenebatur eodem signo rupit sicque confractum est, ac

3, 1. *uase uitreo* m(ap) b | *crucis signi* m(ap) b | *rupto* m(ap) b   3. *feracius* G m b r(ap) v: *ueracius* H m(ap) r (cf. εὐφορώτερον z) | *fructus* b   7. *ex illa* uel *illa* m(ap)   8. *eisdem* m(ap) r   9-10. *suis... moribus*: *suos... mores* b(ap)   10. *se* ante *conuenire* add. b   13. *dexteram* H m(ap) b   14. *flectere* m   17. *fortitudo* m(ap)   21. *de eius* post *aliquid* trai. G | *aliqui* b om. H

3
La caraffa di vetro spezzata con un segno di croce

1. GREGORIO. Venuta meno la tentazione, l'uomo di Dio, quasi terra liberata dalle spine e ben coltivata, cominciò a produrre abbondanti frutti dalla messe delle virtù. Il suo nome all'intorno era molto conosciuto per la fama della sua eccellente condotta di vita.

2. Venne a morire l'abate di un monastero che stava là vicino, e tutta la comunità si recò da Benedetto e lo pregò con insistenza di assumerne lui il governo. A lungo rifiutò e differì, dicendo che il suo e il loro modo di vita non potevano andare d'accordo, ma infine si fece convincere dall'insistenza e dette l'assenso.

3. Egli, per altro, sorvegliava che nel monastero ci si comportasse secondo la regola, e non permetteva a nessuno di deviare dalla retta via comportandosi illecitamente, come quelli erano soliti fare prima. Allora quei monaci di cui egli si era preso cura, come sconvolti dalla follia, prima cominciarono ad accusarsi tra di loro di aver insistito per avere Benedetto come abate, dato che la sua rettitudine era incompatibile con la loro perversità. Poi, vedendo che sotto di lui non potevano più comportarsi irregolarmente, si dolevano di dover abbandonare le consuete abitudini, e siccome è difficile per una mentalità ormai invecchiata costringersi a pensare in modo nuovo, così come a chi è di cattivi costumi dà sempre fastidio chi si comporta rettamente, si dettero a ricercare il modo di ucciderlo.

4. Decisero perciò di avvelenargli il vino. Ma quando la caraffa, in cui c'era la bevanda avvelenata, fu presentata al padre che sedeva a mensa, perché era usanza del monastero che egli la benedicesse, Benedetto tracciò un segno di croce con la mano distesa, e la caraffa, che pure era tenuta un po' discosta da lui, si ruppe e

si in illo uase mortis pro cruce lapidem dedisset. Intellexit protinus uir Dei quia potum mortis habuerat, quod portare non potuit signum uitae, atque ilico surrexit et uultu placido,
30 mente tranquilla, conuocatus fratres adlocutus est, dicens: «Misereatur uestri, fratres, omnipotens Deus. Quare in me facere ista uoluistis? Numquid non prius dixi quia uestris ac meis moribus non conueniret? Ite, et iuxta mores uestros uobis patrem quaerite, quia me posthac habere minime po-
35 testis».

5. Tunc ad locum dilectae solitudinis rediit, et solus in superni spectatoris oculis habitauit secum.

PETRVS. Minus patenter intellego quidnam sit: habitauit secum.

40 GREGORIVS. Si sanctus uir contra se unanimiter conspirantes suique conuersationi longe dissimiles, coactus diu sub se tenere uoluisset, fortasse sui uigoris usum et modum tranquillitatis excederet, atque a contemplationis lumine mentis suae oculum declinasset, dumque cotidie illorum in correctione fa-
45 tigatus minus curaret sua, et se forsitan relinqueret et illos non inueniret. Nam quotiens per cogitationis motum nimie extra nos ducimur, et nos sumus et nobiscum non sumus, quia nosmetipsos minime uidentes per alia uagamur.

6. An illum secum fuisse dicimus, qui in longinquam regio-

30. *conuocatus* m: *-tos* H (ex corr.) m(ap) b r v *-tis* G H (ante corr.) m(ap) (cf. προσκαλεσόμενος z; Szantyr, p. 290 sq.) | *fratres* H m b r v z: *fratribus* G m(ap) 32. *ista facere* G m(ap) | *numquid*: *quid* m | *uobis* ante *dixi* add. b z 33. *non* G m r v: *minime* H b (cf. οὐ z) 34. *patrem uobis* b z | *me posthac* G r: *me post haec* H m v *posthac me* b 37. *spectatoris*: *inspectoris* m(ap) b(ap) 41. *suique* H: *suaeque* G m(ap) b r v *suaque* m(ap) *sua* m (cf. αὐτοῦ z) | *conuersationi* G m(ap) r b v: *-nis* m *-ne* H | *coactus* G H m r: *-os* m(ap) b v z (cf. Szantyr, p. 290 sq.) 42. *fortassis* b 44. *in correctione* scripsi (cf. ὑπὲρ τῆς... διορθώσεως z): *incorrectione* H m b r v *incorrectionem* G *in correptione* m(ap) b(ap) *correptioni* m(ap) 46. *nimie* G m(ap) r: *nimiae* m v *nimii* H *nimium* b ἀπρεπῶν (scil. λογισμῶν) z 47. *nos sumus* G H m b r v: *non sumus* b(ap) *nobiscum sumus* m(ap) b(ap)

cadde in frantumi, come se l'avesse colpita con una pietra invece che segnata con la croce. L'uomo di Dio comprese subito che la caraffa aveva contenuto una pozione mortale, dato che non aveva potuto sopportare il segno della vita: subito si alzò e, composto nel viso e tranquillo nello spirito, convocò i monaci e parlò così: «Dio onnipotente abbia misericordia di voi, fratelli. Perché avete voluto agire in questo modo contro di me? Non vi avevo detto prima che il mio modo di vita non si accorda con il vostro? Andate perciò a cercarvi un abate adatto a voi, perché dopo questo incidente non potete più avere me».

5. Tornò così al luogo dell'amata solitudine e abitò solo con sé < stesso sotto gli occhi di colui che dall'alto vede tutto.

PIETRO. Non capisco bene che cosa significhi abitare con sé < stesso.

GREGORIO. Se il sant'uomo avesse voluto costringere sotto il suo governo quelli che tutti concordemente avevano cospirato contro di lui ed erano diversissimi da lui nel modo di vivere, forse presumendo troppo dalle sue forze, avrebbe perduto la pace interiore e avrebbe distolto l'occhio della mente dalla contemplazione. Stremato giorno dopo giorno nello sforzo di correggerli, avrebbe trascurato sé stesso, e forse si sarebbe smarrito lui, senza ritrovare quelli. Ogni volta infatti che ci facciamo trascinare troppo fuori da noi stessi perché agitati dai pensieri, continuiamo a essere noi ma non siamo più con noi perché, perdendo di vista noi stessi, ci disperdiamo di qua e di là.

6. Diciamo forse che è stato con sé stesso colui che se n'è an-

50 nem abiit, portionem quam acceperat consumpsit, uni in ea ciuium adhaesit, porcos pauit, quos et manducare siliquas uideret et esuriret? Qui tamen, cum postmodum coepit cogitare bona quae perdidit, scriptum de illo est: *In se reuersus, dixit: «Quanti mercenarii in domo patris mei abundant panibus»*. Si
55 igitur secum fuit, unde ad se rediit?

7. Hunc ergo uenerabilem uirum secum habitasse dixerim, quia in sua semper custodia circumspectus, ante oculos conditoris se semper aspiciens, se semper examinans, extra se mentis suae oculum non deuulgauit.

60 8. PETRVS. Quid ergo quod de Petro apostolo scriptum est, dum de carcere ab angelo eductus fuisset: *Qui ad se reuersus, dixit: «Nunc scio uere quia misit Dominus angelum suum, et eripuit me de manu Herodis et de omni expectatione plebis Iudaeorum»*?

65 9. GREGORIVS. Duobus modis, Petre, extra nos ducimur, quia aut per cogitationis lapsum sub nosmetipsos recidimus, aut per contemplationis gratiam super nosmetipsos leuamur. Ille itaque qui porcos pauit, uagatione mentis et inmunditia sub semetipso cecidit, iste uero quem angelus soluit eiusque
70 mentem in extasi rapuit, extra se quidem sed super semetipsum fuit. Vterque ergo ad se rediit, quando et ille ab errore operis se collegit ad cor, et iste a contemplationis culmine ad hoc rediit in quod intellectu communi et prius fuit. Venerabilis igitur Benedictus in illa solitudine habitauit secum, in quan-
75 tum se intra cogitationis claustra custodiuit. Nam quotiens-

50. *et* ante *uni* add. b z 51-2. *uideret* G m(ap) r v: *uidit* H *uiderit* m b 52. *esuriret* G m b r v: *esuriuit* H *esuriit* m(ap) 59. *diuulgauit* m(ap) b *elongauit* b(ap) 66. *recidimus* G H (ex corr.) m(ap) b v: *recedimus* H (ante corr.) m *ducimur* r b(ap) (cf. συμπίπτομεν z) 67. *etiam* post *gratiam* add. m 68. *inmunditia* m(ap) b r v z: *-tiae* G H m r(ap) 69. *semetipso* H m r v: *-um* G m(ap) b z 70. *extasi* H m r v z: *-se* G *-sim* b *-sin* m(ap) 72. *iste* G b r v z: *ille* H m 73. *in quod* G m(ap) b r: *quod* H m v (cf. εἰς ὅπερ z)

dato in terra lontana, ha dissipato la parte di eredità che aveva ricevuto, si è messo a servizio di uno di là, dove pascolando i porci, li vedeva mangiare ghiande mentre egli soffriva la fame? Tuttavia, quando poi cominciò a pensare a tutto ciò che aveva perduto, di lui sta scritto: *Tornato in sé disse: «Quanti salariati ci sono nella casa di mio padre e hanno quanto pane vogliono!»*. Se egli fosse stato sempre con sé stesso, come potrebbe essere ritornato a sé?

7. Intendo dire che quest'uomo venerabile ha abitato sempre con sé stesso, perché è stato sempre attento a sé stesso, sapendo di essere sempre sotto l'occhio del creatore e, assiduo nell'esame di sé stesso, non ha permesso all'occhio della mente di vagare fuori di sé.

8. PIETRO. Ma allora che cosa significa che dell'apostolo Pietro è scritto, quando l'angelo lo conduce fuori dal carcere: *Tornato in sé disse: «Ora so per certo che il Signore ha mandato il suo angelo e mi ha liberato dalle mani di Erode e da tutto quello che si aspettavano i Giudei»*?

9. GREGORIO. In due modi, Pietro, usciamo fuori di noi: o per errore di pensiero cadiamo al di sotto di noi o per la grazia della contemplazione c'innalziamo al di sopra di noi. Colui che ha pascolato i porci è caduto al di sotto di sé, perché la sua anima peccatrice vagava di qua e di là; questi invece che l'angelo ha liberato e ne ha rapito in estasi la mente, è uscito fuori di sé per ascendere al di sopra di sé. Ambedue sono tornati in sé: quello quando, mettendo fine all'agire peccaminoso, si è ritirato nel suo cuore; questo quando dall'alto della contemplazione è tornato alla condizione di prima, all'abituale livello di pensiero. Benedetto in quella solitudine ha abitato con sé, in quanto ha custodito sé stesso nell'intimo del suo pensiero. Ma ogni volta che l'ardore della con-

3, 53. Eu. Luc. 15, 11 sqq.   61. Act. Ap. 12, 11

cumque hunc contemplationis ardor in altum rapuit, se procul dubio sub se reliquit.

10. PETRVS. Patet quod dicis. Sed quaeso, respondeas si deserere fratres debuit, quos semel suscepit.

80 GREGORIVS. Vt ego, Petre, existimo, ibi adunati aequanimiter portandi sunt mali, ubi inueniuntur aliqui qui adiuuentur boni. Nam ubi omnimodo fructus de bonis deest, fit aliquando de malis labor superuacuus, maxime si e uicino causae subpetant, quae fructum Deo ualeant ferre meliorem. Vir itaque 85 sanctus propter quem custodiendum staret, qui omnes unanimiter se persequentes cerneret?

11. Et saepe agitur in animo perfectorum, quod silentio praetereundum non est, quia cum laborem suum sine fructu esse considerant, in loco alio ad laborem cum fructu migrant. 90 Vnde ille quoque egregius praedicator, qui dissolui cupit et cum Christo esse, cui uiuere Christus est et mori lucrum, qui certamina passionum non solum ipse appetit, sed ad toleranda haec et alios accendit, Damasci persecutionem passus, ut potuisset euadere, murum funem sportamque quaesiuit, seque 95 latenter deponi uoluit. Numquidnam Paulum mortem dicimus timuisse, quam se ipse pro Iesu amore testatur appetere? Sed cum in eodem loco minorem sibi fructum adesse conspiceret et grauem laborem, ad laborem se alibi cum fructu seruauit. Fortis etenim praeliator Dei teneri intra claustra noluit, certa- 100 minis campum quaesiuit.

12. Vnde isdem quoque uenerabilis Benedictus, si libenter audis, citius agnoscis quia uiuus ipse indociles deseruit, quantos in locis aliis ab animae morte suscitauit.

78. *patet* G H m(ap) v z: *placet* m b r | *quaeso te* m(ap) 89. *locum alium* m(ap) b 92. *appetit* G H m r v: *-tiit* b *-tiuit* m(ap) (cf. TLL 2, col. 283, 33 sqq.) 93-4. *posset* m(ap) b 96. *amore iesu* G b 99. *enim* m 101. *idem* m(ap) b r *eisdem* m(ap) 102. *quot* uel *cum* post *quia* add. m(ap) | *uiuus* H m(ap) b(ap) v z: *uiuos* G b(ap) r *uiros* m *non tantos* b | *indocibiles* m(ap) b(ap) 102-3. *quos* uel *tot* m(ap)

templazione lo ha rapito in alto, egli senza dubbio ha lasciato sé stesso al di sotto di sé.

10. PIETRO. Mi è chiaro ciò che vai dicendo. Ma rispondi ancora, ti prego, spiegandomi se gli fosse lecito abbandonare i fratelli una volta che li aveva presi sotto la sua cura.

GREGORIO. Io credo, Pietro, che si debbano sopportare di buon animo i cattivi, quando si trovano insieme con alcuni buoni che meritano di essere aiutati. Se invece manca ogni frutto di bontà, diventa inutile affaticarsi a vantaggio dei cattivi, soprattutto se vicino sussistano condizioni tali che possano produrre frutti migliori per Dio. Chi quel sant'uomo restando là avrebbe dovuto tutelare, dove vedeva che tutti indistintamente lo avversavano?

11. Più volte succede ai perfetti – né lo dobbiamo passare sotto silenzio – che, constatata in un luogo l'infruttuosità della loro fatica, si spostino altrove per operare con maggiore successo. A questo proposito guarda anche al grande missionario che desiderava essere sciolto dalla carne ed essere con Cristo, per il quale vivere era Cristo e la morte un guadagno: egli non soltanto desiderò per sé sostenere la lotta contro le passioni, ma incitò anche gli altri a sopportarla. Eppure, perseguitato a Damasco, per poter evadere si giovò del muro, della fune e della sporta, e si fece deporre di nascosto fuori della città. Diremo forse che Paolo ha temuto la morte, che egli stesso disse di desiderare per amore di Gesù? Ma constatando che in quel luogo faticava molto e ricavava poco, preferì provvedere alla propria incolumità, per faticare altrove con successo. Il forte combattente di Cristo non volle essere tenuto al chiuso, ma cercò il combattimento in campo aperto.

12. Per quanto poi riguarda Benedetto, se mi starai a sentire apprenderai subito quanti altri in altri luoghi egli abbia risuscitato dalla morte dell'anima, dopo che da vivo si allontanò da quei riottosi.

90. Cf. Ep. Phil. 1, 21. 23 93. Cf. Act. Ap. 9, 24-5; 2 Ep. Cor. 11, 32-3

PETRVS. Ita esse ut doces, et manifesta ratio et prolatum
105 congruum testimonium declarat. Sed quaeso, ut de uita tanti
patris ad narrationis ordinem redeas.

13. GREGORIVS. Cum sanctus uir in eadem solitudine uirtutibus signisque succresceret, multi ab eo in loco eodem ad omnipotentis Dei sunt seruitium congregati, ita ut illic duodecim
110 monasteria cum omnipotentis Iesu Christi domini opitulatione construeret, in quibus statutis patribus duodenos monachos deputauit, paucos uero secum retinuit, quos adhuc in sua praesentia aptius erudiri iudicauit.

14. Coepere etiam tunc ad eum Romanae urbis nobiles et
115 religiosi concurrere, suosque ei filios omnipotenti Domino nutriendos dare. Tunc quoque bonae spei suas soboles Euthicius Maurum, Tertullus uero patricius Placidum tradidit. E quibus Maurus iuuenior, cum bonis polleret moribus, magistri adiutor coepit existere, Placidus uero puerilis adhuc indolis annos
120 gerebat.

4

De monacho uagae mentis ad salutem reducto

1. In uno autem ex eis monasteriis quae circumquaque construxerat, quidam monachus erat qui ad orationem stare non poterat, sed mox ut se fratres ad studium orationis inclinas-
5 sent, ipse egrediebatur foras et mente uaga terrena aliqua et transitoria agebat. Cumque ab abbate suo saepius fuisset admonitus, ad uirum Dei deductus est, qui ipse quoque eius stul-

107. *uir* G m v z: *uir diu* H m(ap) b r (recte?) 108. *eodem loco* m(ap) b 113. *aptius*: *altius* b(ap) | *erudiri* G m b r v: *-re* H m(ap) (cf. ποιμανθῆναι z) 115. *domino*: *deo* b z 116. *suas* G H (ex corr.) m(ap) b r v: *suos* H (ante corr.) m *suae* uel om. m(ap) | *soboles* H (ex corr.) m(ap) b r v: *sub-* m *sobolis* G H (ante corr.) *subolem* m(ap) | *euthicius* m b(ap): alii alia 118. *iunior* b r
4, 4. *studium orationis* G H m(ap) b r: *orationis studium* m v z 7. *deductus* H (ex corr.) m b r v: *ductus* G H (ante corr.) m(ap) 7-8. *stultitiae* m

PIETRO. Che la cosa stia come tu insegni, lo dichiara manifestamente la ragione e lo conferma la testimonianza scritturistica che hai prodotto. Ma ora ti chiedo di riprendere con ordine il racconto della vita di un padre così importante.

13. GREGORIO. Poiché quel sant'uomo, vivendo in solitudine, cresceva in perfezione per l'esercizio delle virtù e per i prodigi che compiva, molti si riunirono in quel luogo sotto la sua guida, per prestare il loro servizio a Dio onnipotente, al punto che, con l'aiuto del signore Gesù Cristo, egli fondò colà dodici monasteri. A ognuno assegnò dodici monaci con un superiore, e trattenne con sé solo pochi, che a suo giudizio sarebbero stati educati meglio sotto la sua diretta guida.

14. Allora cominciarono ad accorrere a lui anche nobili romani di sentimenti religiosi, e gli affidarono i loro figli perché fossero educati per il servizio del Signore onnipotente. Fu allora che Euticio gli affidò il figlio Mauro e il patrizio Tertullo gli affidò Placido, che ambedue davano bene a sperare. Dei due Mauro, giovane di eccellenti doti morali, diventò subito l'aiutante del maestro; Placido invece era ancora un ragazzo. <

4

Un monaco di carattere instabile viene risanato

1. In uno dei monasteri che Benedetto aveva istituito tutto all'intorno c'era un monaco che non riusciva a concentrarsi nella preghiera così che, quando i fratelli si riunivano per dedicarvisi, egli usciva fuori dell'oratorio con la mente occupata da pensieri vaganti, futili e mutevoli. Dopo che il suo abate lo ebbe ripreso più volte, fu condotto al cospetto dell'uomo di Dio, e anch'egli lo

titiam uehementer increpauit, et ad monasterium reuersus uix duobus diebus uiri Dei admonitionem tenuit: nam die tertio
10 ad usum proprium reuersus, uagari tempore orationis coepit.

2. Quod cum seruo Dei ab eodem monasterii patre, quem constituerat, nuntiatum fuisset, dixit: «Ego uenio eumque per memetipsum emendo». Cumque uir Dei uenisset in eodem monasterio, et constituta hora, expleta psalmodia, sese fratres in
15 orationem dedissent, aspexit quod eundem monachum, qui manere in oratione non poterat, quidam niger puerulus per uestimenti fimbriam foras trahebat. Tunc eidem patri monasterii Pompeiano nomine et Mauro Dei famulo secreto dixit: «Numquid non aspicitis quis est qui istum monachum foras trahit?».
20 Qui respondentes dixerunt: «Non». Quibus ait: «Oremus, ut uos etiam uideatis quem iste monachus sequitur». Cumque per biduum esset oratum, Maurus monachus uidit, Pompeianus autem eiusdem monasterii pater uidere non potuit.

3. Die igitur alia, expleta oratione, uir Dei, oratorium egres-
25 sus, stantem foris monachum repperit, quem pro caecitate cordis sui uirga percussit. Qui ex illo die nihil persuasionis ulterius a nigro iam puerulo pertulit sed ad orationis studium inmobilis permansit, sicque antiquus hostis dominari non ausus est in eius cogitatione, ac si ipse percussus fuisset ex uerbere.

5

De aqua quam in montis uertice ex petra produxit

1. Ex his autem monasteriis, quae in eodem loco construxerat, tria sursum in rupibus montis erant, et ualde erat fratribus laboriosum semper ad lacum descendere, ut aquam haurire

9. *tertia* b 13-4. *ad idem monasterium* b 17. *foris* m 23. *autem*: *uero* b
27. *iam* om. m 28. *ulterius* post *dominari* add. b(ap)
5, 1. *quam... produxit*: *uiri dei oratione... producta* m(ap) b z

rimproverò aspramente per la sua scempiaggine; ma quello, tornato al monastero, per due giorni appena si attenne ai rimproveri e ai consigli di Benedetto, e già al terzo giorno era tornato ai suoi modi abituali, e ricominciò ad andare di qua e di là durante il tempo della preghiera.

2. Quando ne fu informato dall'abate da lui stesso nominato, il servo di Dio disse: «Vengo e cerco di correggerlo io». Venuto al monastero, quando all'ora stabilita i monaci, dopo aver terminato il canto dei salmi, si misero a pregare, Benedetto vide un ragazzotto nero che per l'orlo della veste tirava fuori dell'oratorio il monaco che non poteva restare in preghiera. Allora disse riservatamente all'abate del monastero, che si chiamava Pompeiano, e al servo di Dio Mauro: «Non vedete chi è che tira fuori questo monaco?». Quelli dissero di no; e lui: «Preghiamo, acciocché anche voi vediate a chi egli va appresso». Dopo che ebbero pregato per due giorni, Mauro vide, mentre Pompeiano, che pure era l'abate del monastero, non riuscì a vedere.

3. Il giorno successivo, terminata la preghiera, l'uomo di Dio uscito dall'oratorio trovò quel monaco che stava là fuori e col bastone lo percosse perché il cuore di quello era cieco. Da quel giorno il monaco non si lasciò più convincere dal ragazzo nero ma rimase ben fermo nell'esercizio della preghiera, e l'antico nemico non osò più impadronirsi dei suoi pensieri, quasi che egli stesso fosse stato bastonato.

5

Benedetto fa scaturire l'acqua dalla roccia in cima al monte

1. Tre dei monasteri che egli aveva edificato in quella regione erano collocati in cima a un monte scosceso, ed era molto faticoso per i monaci scendere ogni giorno al lago per attingere acqua, so-

5 debuissent, maxime quia ex diuexo montis latere erat graue descendentibus in timore periculum. Tunc collecti fratres ex eisdem tribus monasteriis ad Dei famulum Benedictum uenerunt, dicentes: «Laboriosum nobis est propter aquam cotidie usque ad lacum descendere, et idcirco necesse est ex eodem
10 loco monasteria mutari».

2. Quos blande consolatus dimisit, et nocte eadem cum paruo puerulo nomine Placido, cuius superius memoriam feci, eiusdem montis ascendit rupem ibique diutius orauit, et oratione conpleta, tres petras in loco eodem pro signo posuit at-
15 que ad suum, cunctis illic nescientibus, monasterium rediit.

3. Cumque die alio ad eum pro necessitate aquae praedicti fratres redissent, dixit: «Ite, et rupem illam, in qua tres super inuicem positas petras inuenietis, in modico cauate. Valet enim omnipotens Deus etiam in illo montis cacumine aquam
20 producere, ut uobis laborem tanti itineris dignetur auferre». Qui euntes rupem montis, quam Benedictus praedixerat, iam sudantem inuenerunt, cumque in ea concauum locum fecissent, statim aqua repletus est, quae tam sufficienter emanauit, ut nunc usque ubertim defluat atque ab illo montis cacumine
25 usque ad inferiora deriuetur.

6

De ferro ex profundo aquae ad manubrium reuerso

1. Alio quoque tempore Gothus quidam pauper spiritu ad conuersionem uenit, quem uir Domini Benedictus libentissi-

5. *ex diuexo* G m r: *ex deu-* H m(ap) v *e deu-* b 11. *consolatus* G H m b(ap) v: *-tos* m(ap) b(ap) r *consolans* b (cf. ἐπαλείψας z) | *admisit* m 12. *paruulo* m | *puero* H m(ap) 16. *alia* b 18. *inuenietis* H r: *-nitis* G m v *-neritis* m(ap) b *-nientes* m(ap) (cf. εὑρήσετε z) 20. *ut* G H m b r v: *et* b(ap) z *ut a* m(ap) | *dignanter* b(ap)
6, 3. *conuersionem* G m(ap) b: *conuersationem* m r v *conseruationem* H *conuersatio-*

prattutto perché era molto pericoloso e incuteva paura scendere lungo il lato scosceso del monte. Perciò tutti insieme i monaci dei tre monasteri vennero da Benedetto e gli dissero: «È per noi mol- < to faticoso scendere ogni giorno al lago per l'acqua: perciò è necessario che i monasteri vengano trasferiti in altro luogo».

2. Benedetto li consolò con dolcezza e li congedò. Quella stessa notte insieme col ragazzo di nome Placido, che ho già ricordato, salì sul monte scosceso e là pregò per lungo tempo. Terminata la preghiera, collocò tre massi in quel luogo come segnale e tornò al suo monastero, mentre là tutti erano all'oscuro del fatto.

3. Quando il giorno dopo i fratelli tornarono da lui per l'urgenza dell'acqua, egli disse loro: «Andate a scavare e scavate per un po' la roccia nella quale vedrete tre pietre sovrapposte. Infatti Dio onnipotente può far scaturire acqua anche dalla cima di quel monte, se vorrà degnarsi di sgravarvi dalla fatica di un tale viaggio». Quelli andarono e trovarono che la roccia indicata da Benedetto già trasudava, e appena ebbero scavato un fosso, subito si riempì d'acqua, che scaturì a sufficienza, tanto che ancora oggi defluisce dalla cima di quel monte in grande quantità e arriva fino a valle.

6

Il falcetto richiamato dall'acqua e rientrato nel manico

1. In altro momento venne per convertirsi un Goto d'indole umile, e Benedetto lo accolse con grande gioia. Un giorno gli fece

me suscepit. Quadam uero die ei dare ferramentum iussit,
5 quod a falcis similitudine falcastrum uocatur, ut de loco quodam uepres abscideret, quatenus illic fieri hortus deberet. Locus autem ipse, quem mundandum Gothus susceperat, super ipsam laci ripam iacebat. Cumque Gothus isdem densitatem ueprium totius uirtutis adnisu succideret, ferrum de manubrio
10 prosiliens in lacu cecidit, ubi scilicet tanta erat aquarum profunditas, ut spes requirendi ferramenti nulla iam esset.

2. Itaque, ferro perdito, tremebundus ad Maurum monachum cucurrit Gothus, damnum quod fecerat nuntiauit et reatus sui egit paenitentiam. Quod Maurus quoque monachus
15 mox Benedicto famulo Dei curauit indicare. Vir igitur Domini Benedictus haec audiens accessit ad locum, tulit de manu Gothi manubrium et misit in lacum, et mox ferrum de profundo rediit atque in manubrium intrauit. Qui statim ferramentum Gotho reddidit, dicens: «Ecce, labora et noli contristari».

7

De eius discipulo qui super aquas pedibus ambulauit

1. Quadam uero die, dum isdem uenerabilis Benedictus in cella consisteret, praedictus Placidus puer sancti uiri monachus ad hauriendam de lacu aquam egressus est. Qui uas,
5 quod tenuerat, in aqua incaute submittens, ipse quoque cadendo secutus est. Quem mox unda rapuit et paene in unius

nis ordinem m(ap) (cf. ἐν ἐπιστροφῇ μετανοίας z) | *uir domini* G H m r v: *uir dei* m(ap) z *dei uir* b 4. *dare* G H m(ap): *dari* m b r v (cf. δοῦναι z) 5. *a... similitudine* G m r(ap) b(ap) v: *a... -nem* H *ad... -nem* m(ap) b r 6. *abscinderet* b | *quatenus... deberet* om. G 8. *idem* m(ap) b 10. *lacu* m: *laco* G m(ap) *-cum* H m(ap) b r v 15. *famulo dei* G b: *dei fam-* H m r v (cf. τῷ ἀνθρώπῳ τοῦ θεοῦ z) 16. *locum* G m b(ap) v z: *lacum* H m(ap) b r
7, 1. *mauro* ante *eius* add. b z 2. *idem* m(ap) b r 4. *auriendum* m 5. *aqua* G H m v: *-am* m(ap) b r 6. *in*: *ad* b om. r(ap)

dare un arnese di ferro, chiamato *falcastrum* perché simile a una falce, affinché togliesse via i rovi da un pezzo di terra che poi sarebbe stato coltivato a orto. Il luogo che era stato assegnato al Goto sovrastava la riva del lago. Mentre quello con tutte le forze si adoperava a tagliare il denso roveto, l'arnese si sfilò dal manico e cadde nel lago, dove l'acqua era tanto profonda che non c'era speranza di recuperarlo.

2. Perduto l'arnese, tutto tremante il Goto corse da Mauro, gli riferì del danno che aveva fatto e fece penitenza della sua mancanza. Comunque Mauro informò subito Benedetto. Questi ascoltatolo si avvicinò al luogo, prese il manico dalla mano del Goto e lo fece galleggiare sull'acqua: subito quell'arnese uscì dal profondo del lago e andò a infilarsi nel manico. Benedetto lo restituì al Goto dicendo: «Ecco, lavora e smetti di essere triste».

7
Il discepolo che camminò sulle acque

1. Un certo giorno, mentre Benedetto stava nella sua cella, il giovane Placido uscì ad attingere acqua dal lago. Mentre immergeva incautamente nell'acqua il secchio che aveva in mano, lo fece cadere e gli tenne dietro egli stesso; subito l'onda lo trascinò via e

sagittae cursum a terra introrsus traxit. Vir autem Dei intra
cellam positus hoc protinus agnouit et Maurum festine uo-
cauit, dicens: «Frater Maure, curre, quia puer ille, qui ad hau-
10 riendum aquam perrexerat, in lacu cecidit iamque eum lon-
gius unda trahit».

2. Res mira et post Petrum apostolum inusitata: benedictio-
ne etenim postulata atque percepta, ad patris sui imperium
concitus perrexit Maurus atque usque ad eum locum, quo ab
15 unda ducebatur puer, per terram se ire existimans, super a-
quas cucurrit eumque per capillos tenuit, rapido quoque cursu
rediit. Qui mox ut terram tetigit, ad se reuersus posterga res-
pexit, et quia super aquas cucurrisset agnouit, et quod praesu-
mere non potuisset ut fieret, miratus extremuit factum.

20 3. Reuersus ad patrem, rem gestam retulit. Vir autem uene-
rabilis Benedictus hoc non suis meritis sed oboedientiae illius
deputare coepit. At contra Maurus pro solo eius imperio fac-
tum dicebat seque conscium in illa uirtute non esse, quam ne-
sciens fecisset. Sed in hac humilitatis mutuae amica contentio-
25 ne accessit arbiter puer qui ereptus est. Nam dicebat: «Ego
cum ex aqua traherer, super caput meum abbatis melotem ui-
debam, atque ipsum me ex aquis educere considerabam».

4. PETRVS. Magna sunt ualde quae narras et multorum aedi-
ficationem profutura. Ego autem boni uiri miracula quo plus
30 bibo, plus sitio.

7. *eum* post *cursum* add. G b 9-10. *hauriendum* H G (ex corr.) m(ap): *-dam* G (ante corr.) m b r v 10. *lacu* m: *laco* G *lacum* H m(ap) b r v z 15. *deducebatur* b 15-6. *aquas* m z: *aquam* G H m(ap) b r v (cf. lin. 18) 17. *terram* H m(ap) b r v: *-ra* G m | *posterga* H m: *postergum* G m(ap) *post terga* m(ap) b r v 19. *extimuit* m(ap) b(ap) *expauit* m(ap) 20. *reuersusque* m(ap) *reuersus itaque* b 22. *econtra* b 24. *mutuae*: *mutua et* G 28-9. *aedificationem* G H (ante corr.): *ad... aedificationem* H (ex corr.) b *aedificationi* m r v *edificatione* m(ap) (cf. Szantyr, pp. 30 sqq.; 215) 29. *quo* G m(ap) b r v z: *quod* H m

lo spinse al largo per quasi un tiro di freccia. L'uomo di Dio ne ebbe immediata conoscenza nella cella dove stava, e chiamò subito Mauro: «Fratello Mauro, corri perché il giovane che è andato ad attingere acqua è caduto nel lago e già l'onda lo ha trascinato lontano».

2. Oh, miracolo, mai accaduto dopo l'apostolo Pietro! Chiesta e ottenuta la benedizione, al comando dell'abate Mauro si precipita, e come se camminasse sulla terra corre sull'acqua fino al punto in cui l'onda aveva trascinato il ragazzo, lo prende per i capelli e torna subito indietro. Appena toccò terra, guardò alle sue spalle e comprese di aver corso sull'acqua: si mise allora a tremare per lo spavento, stupefatto per aver compiuto ciò che mai avrebbe creduto di poter fare.

3. Tornato dall'abate, riferì il fatto. Benedetto inizialmente l'attribuiva non ai propri meriti ma alla pronta ubbidienza di Mauro; questi invece diceva di aver potuto correre solo grazie al comando che aveva ricevuto, in quanto era consapevole di aver operato quel miracolo senza essersene accorto. In questa affettuosa gara di umiltà interviene come arbitro il ragazzo che era stato salvato: «Mentre venivo tirato fuori dall'acqua, vedevo al di sopra della mia testa il mantello dell'abate e pensavo che fosse quello a tirarmi fuori dall'acqua».

4. PIETRO. È di grande importanza ciò che racconti e gioverà all'edificazione di molti. Dal canto mio, più bevo dai miracoli di quel sant'uomo e più ho sete.

7, 15. Cf. Eu. Matth. 14, 28-9

8

De infecto per uenenum pane per coruum longius proiecto

1. GREGORIVS. Cum iam loca eadem in amore Dei domini Iesu Christi longe lateque feruescerent, saecularem uitam multi relinquerent et sub leni redemptoris iugo ceruicem cordis edomarent, sicut mos prauorum est inuidere aliis uirtutis bonum quod ipsi habere non appetunt, uicinae ecclesiae presbiter Florentius nomine, huius nostri subdiaconi Florentii auus, antiqui hostis malitia perculsus, sancti uiri studiis coepit aemulari, eius quoque conuersationi derogare, quosque etiam possit ab illius uisitatione conpescere.

2. Cumque iam se conspiceret eius profectibus obuiare non posse, et conuersationis illius opinionem crescere, atque multos ad statum uitae melioris ipso quoque opinionis eius praeconio indesinenter uocari, inuidiae facibus magis magisque succensus deterior fiebat, quia conuersationis illius habere appetebat laudem sed habere laudabilem uitam nolebat. Qui eiusdem inuidiae tenebris caecatus, ad hoc usque perductus est, ut seruo omnipotentis Domini infectum ueneno panem quasi pro benedictione transmitteret. Quem uir Dei cum gratiarum actione suscepit, sed eum quae pestis lateret in pane non latuit.

3. Ad horam uero refectionis illius ex uicina silua coruus uenire consueuerat et panem de manu eius accipere. Qui cum more solito uenisset, panem quem presbiter transmiserat uir

8, 2. *amore* m r v: *-em* G H m(ap) b | *dei domini* m v: *domini* m(ap) *dei domini nostri* G r *domini dei nostri* b *domini nostri* H z 3. *et* ante *saecularem* add. G m(ap) z *ac* add. H m(ap) 4. *leni* m(ap) b v: *lene* G m(ap) *leui* H m r (= Vulg.) 5. *in* post *inuidere* add. H m(ap) | *aliis* G m b r v: *-orum* H | *uirtutis* m b r v: *-tibus* G H 5-6. *bonum* H m(ap) b r v: *-no* m *bonorum* G 8. *percussus* b r 9. *eiusque* b 10. *possit* G H m: *posset* m(ap) b r v 11. *iam se* G H b r: *se iam* m v *iam de* m(ap) | *profectibus* G H b r: *prouectibus* m v 14. *uocare* uel *uacare* b(ap) 18. *domini*: *dei* b 20. *panem* m 21. *non latuit* ante *quae* trai. r

8

Il pane avvelenato viene gettato via da un corvo

1. GREGORIO. Ormai tutta quella regione era infiammata dall'amore per il signore Dio Gesù Cristo, e molti abbandonavano la vita del mondo e piegavano la cervice del loro cuore sotto il giogo leggero del Redentore. Ma come è costume dei malvagi invidiare negli altri il dono della virtù che essi non desiderano possedere, <
un presbitero della chiesa vicina, di nome Fiorenzo, nonno del nostro suddiacono Fiorenzo, sollecitato dalla malvagità dell'antico avversario, cominciò a provare invidia per la benefica attività di Benedetto, a calunniare il suo modo di vivere e a distogliere quanti poteva dal visitarlo.

2. Ma poiché vedeva che non riusciva a ostacolarne i progressi, che la fama della sua condotta di vita si diffondeva sempre di più, che molti grazie a questa diffusione erano incessantemente chiamati ad abbracciare un genere di vita più spirituale, sempre più divorato dal fuoco dell'invidia diventava via via peggiore, perché agognava conseguire la stessa fama di quello ma non voleva decidersi a vivere in modo più meritevole di lode. Accecato dunque dalle tenebre dell'invidia, arrivò al punto di inviare al servo del Signore onnipotente un pane avvelenato, quasi fosse l'offerta di un pane benedetto. L'uomo di Dio accettò ringraziando, ma non gli rimase nascosto il veleno che era nel pane.

3. All'ora del suo pasto un corvo era solito venire dal bosco vi- <
cino per ricevere il pane dalle sue mani. Quando, come al solito, il corvo arrivò, l'uomo di Dio gli gettò davanti il pane che gli aveva

8, 4. Cf. Eu. Matth. 11, 30

25 Dei ante coruum proiecit eique praecepit, dicens: «In nomine Iesu Christi domini, tolle hunc panem et tali eum in loco proice, ubi a nullo hominum possit inueniri». Tunc coruus, aperto ore, expansis alis, circa eundem panem coepit discurrere atque cracitare, ac si aperte diceret et oboedire se uelle, et tamen ius-
30 sa inplere non posse. Cui uir Dei iterum atque iterum praecipiebat, dicens: «Leua, leua securus, atque ibi proice, ubi inueniri non possit». Quem diu demoratus quandoque coruus momordit, leuauit et recessit. Post trium uero horarum spatium abiecto pane rediit, et de manu hominis Dei annonam,
35 quam consueuerat, accepit.

4. Venerabilis autem pater contra uitam suam inardescere sacerdotis animum uidens, illi magis quam sibi doluit. Sed praedictus Florentius, quia magistri corpus necare non potuit, se ad extinguendas discipulorum animas accendit, ita ut in
40 horto cellae, cui Benedictus inerat, ante eorum oculos nudas septem puellas mitteret, quae coram eis, sibi inuicem manus tenentes et diutius ludentes, illorum mentem ad peruersitatem libidinis inflammarent.

5. Quod sanctus uir de cella conspiciens lapsumque adhuc
45 tenerioribus discipulis pertimescens, idque pro sua solius fieri persecutione pertractans, inuidiae locum dedit, atque oratoria cuncta quae construxerat, sub statutis praepositis, adiunctis fratribus, ordinauit et, paucis secum monachis ablatis, habitationem mutauit loci.

50 6. Moxque uir Dei eius odia humiliter declinauit, hunc omnipotens Deus terribiliter percussit. Nam cum praedictus presbiter, stans in solario, Benedictum discessisse cognosceret et

26. *domini* om. m(ap) *domini nostri* b 27. *hominum* m(ap) b r: *homine* H m r(ap) v *homini* G (cf. μηδεὶς ἀνθρώπων z) 28. *atque* om. b 29. *cracitare* G m(ap): alii alia 30. *dei*: *domini* b 30-1. *praecipiebat* post *dei* trai. G b 40. *hortum* m(ap) r(ap) 42. *mentem* G H m r v: *-tes* m(ap) b *-te* m(ap) 45. *fieri* om. m 47. *sub statutis* G b(ap) r v: *substatutis* H m *substitutis* b (cf. z) 50. *ut* post *moxque* add. m(ap) b r

inviato quel presbitero e gli intimò: «Nel nome del signore Gesù Cristo, prendi questo pane e gettalo là dove nessuno lo possa trovare». Allora il corvo, col becco aperto e le ali distese, cominciò ad andare su e giù intorno al pane e gracidava, quasi dicesse che voleva obbedire ma non poteva eseguire l'ordine che gli era stato dato. L'uomo di Dio più volte confermò il comando: «Prendi, prendi senza paura, e getta dove nessuno può trovare». Dopo aver indugiato a lungo, il corvo prese il pane col becco, lo sollevò e se ne andò. Tornò tre ore dopo aver gettato via quel pane e ricevette dalla mano dell'uomo di Dio il cibo consueto.

4. Benedetto, vedendo che quel sacerdote, infiammato dall'invidia, tramava contro la sua vita, se ne dolse più per lui che per sé. Ma Fiorenzo, poiché non poteva uccidere il corpo del maestro, si adoperò per far morire l'anima dei discepoli: fece entrare nel giardino del monastero dove stava Benedetto sette fanciulle nude che, sotto gli occhi dei monaci, tenendosi per mano e danzando a lungo, infiammarono i loro animi di una passione perversa.

5. Quando il sant'uomo osservò tutto questo dalla sua cella, temette che i suoi discepoli, in quanto ancora non bene formati, incorressero nel peccato. Non gli sfuggiva per altro che tutto ciò accadeva per colpire soltanto lui: perciò cedette di fronte all'invidia. Mise a capo di tutti i monasteri che aveva istituito dei superiori, cui aggiunse alcuni fratelli ed egli, presi con sé alcuni monaci, cambiò il luogo di residenza.

6. Così l'uomo di Dio evitò grazie alla sua umiltà l'odio di quel presbitero, che però Dio onnipotente punì in modo tremendo. Egli stava in terrazza quando fu informato che Benedetto era an-

exultaret, perdurante inmobiliter tota domus fabrica, hoc ipsum in quo stabat solarium cecidit et Benedicti hostem con-
55 terens extinxit.

7. Quod uiri Dei discipulus Maurus nomine statim uenerabili patri Benedicto, qui adhuc a loco eodem uix decem millibus aberat, aestimauit esse nuntiandum, dicens: «Reuertere, quia presbiter qui te persequebatur, extinctus est». Quod uir
60 Dei Benedictus audiens, sese in grauibus lamentis dedit, uel quia inimicus occubuit uel quia de inimici morte discipulus exultauit. Qua de re factum est ut eidem quoque discipulo paenitentiam indiceret, quod mandans talia gaudere de inimici interitu praesumpsisset.

65 8. PETRVS. Mira sunt et multum stupenda quae dicis. Nam in aqua ex petra producta Moysen, in ferro uero quod ex profundo aquae rediit Heliseum, in aquae itinere Petrum, in corui oboedientia Heliam, in luctu autem mortis inimici Dauid uideo. Vt perpendo, uir iste spiritu iustorum omnium plenus
70 fuit.

9. GREGORIVS. Vir Domini Benedictus, Petre, unius spiritum habuit, qui per concessae redemptionis gratiam electorum corda omnium inpleuit. De quo Iohannes dicit: *Erat lux uera, quae inluminat omnem hominem uenientem in hunc mundum,*
75 et de quo rursus scriptum est: *De plenitudine eius nos omnes accepimus.* Nam sancti Dei homines potuerunt a Domino uirtutes habere, non etiam aliis tradere. Ille autem signa uirtutis dedit subditis, qui se daturum signum Ionae promisit inimicis, ut coram superbis mori dignaretur, coram humilibus resurge-
80 re, quatenus et illi uiderent quod contemnerent, et isti quod uenerantes amare debuissent. Ex quo mysterio actum est ut,

56. *uiri* G m(ap) b r v: *uir* H m 60. *lamentationibus* b 68. *oboedientiam* m 71. *domini* H m r v: *dei* G b z | *unum* b(ap) *unius dei* b 75. *et de quo* H m r v: *et de qua* G *de quo* b z *et quo* uel *et quod* m(ap) | *et* post *scriptum est* add. m(ap) r | *nos* om. z *non* m 76. *accipimus* H m(ap) 80. *temptarent* m

dato via, e si mise a saltare per la gioia. Ma mentre tutto il resto della casa restava ben fermo in piedi, la terrazza nella quale egli si trovava crollò, e travolse e uccise il nemico di Benedetto.

7. Mauro, il discepolo dell'uomo di Dio, ritenne opportuno comunicargli quella notizia mentre si trovava a circa dieci miglia dal monastero, e gli disse: «Torna, perché il presbitero che ti perseguitava è morto». A questa notizia Benedetto si dette a gridare e lamentarsi, o perché il suo nemico era morto o perché il suo discepolo si era rallegrato della morte di quello. Perciò gli impose una penitenza, perché nel comunicargli la notizia non aveva avuto remore a gioire per la morte del nemico.

8. PIETRO. È meraviglioso ciò che dici, tale da lasciare stupefatti. Vedo infatti nell'acqua che scaturisce dalla roccia Mosè, nell'arnese di ferro che torna a galla dal profondo dell'acqua riconosco Eliseo, nel cammino sull'acqua Pietro, nell'obbedienza del corvo Elia, nel dolore per la morte del nemico Davide. Sto constatando che quest'uomo è stato dotato dello spirito di tutti i giusti. <

9. GREGORIO. Pietro, l'uomo del Signore, Benedetto, ha ricevuto lo spirito di uno solo, che ha riempito i cuori di tutti gli eletti < per la grazia conseguente alla redenzione. Di lui dice Giovanni: *Era la luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo*, e ancora: *Della sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto.* Infatti i santi uomini di Dio hanno ricevuto dal Signore il dono di fare miracoli, ma senza poterlo trasmettere ad altri. Invece il Signore ha dato a quanti si assoggettano a lui la capacità di operare segni miracolosi, egli che ha promesso di dare ai suoi avversari il segno di Giona, così da morire al cospetto dei superbi e da risorgere al cospetto degli umili, perché quelli vedessero ciò che avevano disprezzato e questi ciò che avrebbero dovuto amare con devozione.

63. Cf. Eccli. 8, 8 66-9. Cf. Num. 20, 7 sqq.; 4 Reg. 6, 5 sqq.; Eu. Matth. 14, 28-9; 3 Reg. 17, 4 sqq.; 2 Reg. 1, 11-2 73. Eu. Io. 1, 9 75. Eu. Io. 1, 16 78. Cf. Eu. Matth. 12, 39; 16, 4

dum superbi aspiciunt despectum mortis, humiles contra mortem acciperent gloriam potestatis.

10. PETRVS. Quaeso te, post haec ad quae loca uir sanctus
85 migrauerit, uel si aliquas in eis uirtutes ostenderit, innotesce.

GREGORIVS. Sanctus uir, ad alia demigrans loca, locum, non hostem mutauit. Nam tanto post grauiora praelia pertulit, quanto contra se aperte pugnantem ipsum magistrum malitiae inuenit. Castrum namque, quod Casinum dicitur, in excelsi
90 montis latere situm est. Qui uidelicet mons distenso sinu hoc idem castrum recipit, sed per tria millia in altum se subrigens, uelut ad aera cacumen tendit. Vbi uetustissimum fanum fuit, in quo ex antiquorum more gentilium ab stulto rusticorum populo Apollo colebatur. Circumquaque etiam in cultu daemo-
95 num luci succreuerant, in quibus adhuc eodem tempore infidelium insana multitudo sacrificiis sacrilegis insudabat.

11. Ibi itaque uir Dei perueniens, contriuit idolum, subuertit aram, succidit lucos, atque in ipso templo Apollonis oraculum beati Martini, ubi uero ara eiusdem Apollonis fuit, oracu-
100 lum sancti construxit Iohannis, et commorantem circumquaque multitudinem praedicatione continua ad fidem uocabat.

12. Sed haec antiquus hostis tacite non ferens, non occulte uel per somnium, sed aperta uisione eiusdem patris se oculis ingerebat, et magnis clamoribus uim se perpeti conquereba-
105 tur, ita ut uoces illius etiam fratres audirent, quamuis imaginem minime cernerent. Vt enim discipulis suis uenerabilis pater dicebat, corporalibus eius oculis isdem antiquus hostis teterrimus et succensus apparebat, qui in eum ore oculisque

85. *postmodum* post *uirtutes* add. b r 86. *alium* m r(ap) | *loca locum* b(ap) r(ap): *locum* G m b(ap) r(ap) v *loca* H m(ap) b r z (cf. ἐν ἑτέροις μετοικήσας τόποις οἴκησιν μὲν ἤλλαξεν z) 88. *quantum* G b 91. *recipit* H m(ap) b r v z: *recepit* G m 93. *a* m(ap) b r 97. *ibi*: *illuc* b | *conteruit* G 98. *succedit* H (ante corr.) *succendit* H (ex corr.) m(ap) b z | *apollonis* G H: *-linis* m(ap) b r v *-lenis* m 99. *apollonis* G: *-linis* H m(ap) b r v *-lenis* m 103. *oculis se* r *oculis sese* b 107. *idem* H m(ap) b r

Per questo mistero è accaduto che i superbi abbiano sotto gli occhi la visione della sua morte ignominiosa, mentre gli umili ricevono la gloria del potere che si oppone alla morte.

10. PIETRO. Ti prego, fammi sapere in quale luogo, dopo questi fatti, quel sant'uomo si sia trasferito e se anche colà abbia operato miracoli.

GREGORIO. Benedetto spostandosi altrove ha cambiato il luogo, non il nemico. In seguito, infatti, ebbe a sostenere combattimenti tanto più difficili in quanto lo stesso maestro di iniquità ha combattuto apertamente contro di lui. Il luogo fortificato, chiamato Cassino, è collocato sul lato di un alto monte. Il monte lo accoglie come in un'ampia insenatura e poi continua a salire per tre miglia e con la cima tocca quasi il cielo. Là c'era un antichissimo luogo di culto, nel quale seguendo l'antica tradizione pagana i contadini scioccamente veneravano Apollo. Dovunque intorno erano cresciuti boschi consacrati al culto dei demoni, nei quali ancora in quel tempo una folla di pagani attendeva con zelo insano a sacrifici sacrileghi.

11. Giunto in quel luogo, l'uomo di Dio fece a pezzi l'idolo, rovesciò l'altare, tagliò i boschi, allestì nel tempio di Apollo un oratorio dedicato a san Martino, e dove c'era stato l'altare di Apollo un oratorio dedicato a san Giovanni, e predicando di continuo invitava la gente dei dintorni ad abbracciare la fede cristiana.

12. Ma l'antico avversario non tollerò tutta questa attività senza reagire, e non in segreto o in sogno ma in chiara visione si presentava agli occhi di Benedetto, e si lamentava di subire violenza con grida tanto forti che i monaci percepivano le voci, anche se non vedevano alcuna immagine. Come infatti il venerabile padre diceva ai suoi discepoli, l'antico avversario si presentava ai suoi occhi corporei in figura terribile e infiammata, che sembrava volersi scagliare

flammantibus saeuire uidebatur. Iam uero quae diceret audie-
110 bant omnes. Priūs enim hunc uocabat ex nomine. Cui cum uir Dei minime responderet, ad eius mox contumelias erumpebat. Nam cum clamaret, dicens: «Benedicte, Benedicte» et eum sibi nullo modo respondere conspiceret, protinus adiungebat: «Maledicte, non Benedicte, quid mecum habes? quid me per-
115 sequeris?»

13. Sed iam nunc expectanda sunt contra Dei famulum antiqui hostis noua certamina. Cui pugnas quidem uolens intulit, sed occasionis uictoriae ministrauit inuitus.

9

De ingenti saxo per eius oratione leuigato

Quadam die, dum fratres habitacula eiusdem cellae construerent, lapis in medium iacebat, quem in aedificio leuare decreuerunt. Cumque eum duo uel tres mouere non possent,
5 plures adiuncti sunt, sed ita inmobilis mansit ac si radicitus in terra teneretur, ut palam daretur intellegi quod super eum ipse per se antiquus hostis sederet, quem tantorum uirorum manus mouere non possent. Difficultate igitur facta, ad uirum Dei missum est ut ueniret, orando hostem repelleret, ut lapidem
10 leuare potuissent. Qui mox uenit, orationem faciens benedictionem dedit, et tanta lapis celeritate leuatus est ac si nullum prius pondus habuisset.

116. *expectanda* G H m b(ap) r(ap) v: *spectanda* m(ap) b r *expetenda* m(ap) 118. *occasionis* G m: *-nes* m(ap) b r v m *-em* H m(ap)

9, 1. *eius: uiri dei* b | *leuato* m(ap) b 3. *medium* H m(ap): *medio* G m b r v z | *aedificio* G m v z: *-cium* H m(ap) b r 4. *decreuerant* m(ap) b 7. *sederet* G m(ap) b r v: *-rit* H m (cf. ἐκαθέζετο z) 9. *et* ante *orando* add. b r 10. *possent* b r(ap) | *ut* post *mox* add. H m(ap) | *et* ante *orationem* add. b z

contro di lui con la bocca e gli occhi pieni di fuoco. Ciò che invece il diavolo diceva, lo sentivano tutti. Inizialmente lo chiamava per nome. Poiché Benedetto non gli rispondeva, cominciava a insultarlo. Infatti, dopo che aveva chiamato: «Benedetto, Benedetto» e quello non aveva risposto, continuava: «Maledetto, non Benedetto, che hai a che fare con me? perché mi perseguiti?».

13. Ma è tempo di osservare nuovi generi di combattimento escogitati dall'antico avversario contro il servo di Dio. Di sua volontà lo aggredì, ma contro il suo volere gli fornì l'occasione per la vittoria.

9
Con la preghiera rende leggera una grande roccia

Un giorno, i fratelli che erano intenti a costruire i locali del monastero destinati a servire da abitazione, decisero di rimuovere una grande roccia che stava là in mezzo, per fare spazio alla costruzione. Dato che in due o tre non riuscivano a rimuovere la pietra, se ne aggiunsero molti altri, ma quella rimaneva immobile, come se fosse tenuta a terra da radici. Si capiva chiaramente che sulla pietra s'era messo a sedere proprio l'antico avversario, perciò le mani di tante persone non riuscivano a smuoverla. Poiché c'era questa difficoltà, l'uomo di Dio fu richiesto di venire per allontanare il nemico con la sua preghiera, in modo che si potesse rimuovere la pietra. Appena arrivato, Benedetto si mise a pregare e poi dette la benedizione, e la pietra fu sollevata immediatamente quasi che prima non avesse avuto più peso.

114. Cf. Act. Ap. 9, 4

10

De phantastico coquinae incendio

1. Tunc in conspectu uiri Dei placuit ut in loco eodem terram foderent. Quam dum fodiendo altius penetrarent, aereum illic idolum fratres inuenerunt. Quo ad horam casu in coquina
5 proiecto, exire ignis repente uisus est atque in cunctorum monachorum oculis quia omne eiusdem coquinae aedificium consumeretur, ostendit.

2. Cumque iaciendo aquam et ignem quasi extinguendo perstreperent, pulsatus eodem tumultu uir Domini aduenit.
10 Qui eundem ignem in oculis fratrum esse, in suis uero non esse considerans, caput protinus in orationem flexit, et eos quos phantastico repperit igne deludi, reuocauit fratres ad oculos suos, ut et sanum illud coquinae aedificium adsistere cernerent, et flammas, quas antiquus hostis finxerat, non uiderent.

11

De seruo Dei puerulo ruina confracto et sanato

1. Rursum dum fratres parietem, quia res ita exigebat, paulo altius aedificarent, uir Dei in orationis studio intra cellulae suae claustra morabatur. Cui antiquus hostis insultans appa-
5 ruit, et quia ad laborantes fratres pergeret indicauit. Quod uir Dei per nuntium celerrime fratribus indicauit, dicens: «Fra-

10, 2. *eodem loco* H m(ap) b 4. *quo* H m b r v: *quod* G m(ap) | *coquina* G m v: *-nam* H m(ap) b z (cf. ἐν τῷ μαγειρείῳ z) 8. *iaciendo* G H (ex corr.) m(ap) b r v: *iacendo* H (ante corr.) m *iactando* m(ap) 11. *oratione* m(ap) 12. *deludi reuocauit* H m b v z: *deludere uocauit* G m(ap) *deludi uocauit* m(ap) r | *ad*: *ut* b *et* m(ap) 13. *signarent monuit* post *suos* add. b 14. *infinxerat* m *fixerat* uel *fingebat* m(ap)
11, 1. *de puerulo monacho parietis ruina confracto et eius oratione sanato* b 2. *rursus* m(ap) b 3. *cellae* G b 5. *et quia* H m r v z: *et ei quod* b *eique quia* G | *indicauit*: *nuntiauit* m

10

L'incendio immaginario della cucina

1. Allora, alla presenza di Benedetto, si decise di scavare in quel luogo. Spingendosi con lo scavo sempre più in profondità, i fratelli trovarono colà un idolo di bronzo. Poiché sul momento lo gettarono casualmente in cucina, sembrò che là scaturisse del fuoco che, come apparve chiaramente agli occhi di tutti i monaci, avrebbe distrutto tutto quel locale.

2. Poiché facevano rumore gettando acqua per spegnere il fuoco, l'uomo del Signore ne fu colpito e accorse. Notando che il fuoco era visibile agli occhi dei fratelli ma non ai suoi, chinò subito il capo in preghiera, e quanti dei fratelli trovò che erano stati ingannati da quel fuoco immaginario, richiamò all'uso dei propri occhi, affinché si accorgessero che il locale della cucina era intatto, e che non si vedevano più le fiamme che aveva illusoriamente prodotto l'antico avversario.

11

Un giovane monaco, schiacciato dalle macerie, viene risanato

1. Un'altra volta, mentre i fratelli lavoravano a una parete che doveva essere rialzata, Benedetto attendeva alla preghiera chiuso nella sua cella. Apparve allora l'antico avversario per farsi beffe di lui e disse che stava per recarsi da quelli che erano intenti al lavoro. Allora Benedetto fece subito avvisare quei monaci: «Fratelli,

tres, caute uos agite, quia ad uos hac hora malignus spiritus
uenit». Is qui mandatum detulit uix uerba conpleuerat, et ma-
lignus spiritus eundem parietem, qui aedificabatur, euertit at-
10 que unum puerulum monachum, cuiusdam curialis filium, op-
primens ruina conteruit. Contristati omnes ac uehementer
adflicti, non damno parietis sed contritione fratris. Quod ue-
nerabili patri Benedicto studuerunt celeriter cum graui luctu
nuntiare.

15 2. Tunc isdem pater ad se dilaceratum puerum deferri iu-
bet. Quem portare non nisi in sago potuerunt, quia conlapsi
saxa parietis eius non solum membra sed etiam ossa contriue-
rant. Eumque uir Dei praecepit statim in cella sua in psyatio,
[quod uulgo matta uocatur,] quo orare consueuerat, proici,
20 missisque foras fratribus cellam clausit. Qui oratione instan-
tius quam solebat incubuit. Mira res: hora eadem hunc incolu-
mem atque ut prius ualentem ad eundem iterum laborem mi-
sit, ut ipse quoque parietem cum fratribus perficeret, de cuius
se interitu antiquus hostis Benedicto insultare credidisset.

25 3. Coepit uero inter ista uir Dei etiam prophetiae spiritu
pollere, uentura praedicere, praesentibus absentia nuntiare.

12

De seruis Dei qui cibum contra regulam sumpserunt

1. Mos etenim cellae fuit, ut quotiens ad responsum ali-
quod egrederentur fratres, cibum potumque extra cellam mi-

11. *conteruit* G H (ante corr.) m v: *contriuit* H (ex corr.) m(ap) b r | *ac*: *et* m 12. *quod* om. b r(ap) 15. *idem* m(ap) b | *pater benedictus* b 16. *in sago* G H m(ap) b r v z: *in sacco* m(ap) b(ap) *sacco* m(ap) *sago* m 18. *psyatio* m v: *-to* G H m(ap) alii alia 19. *quod*... *uocatur* seclusi v secutus: om. G H m(ap) b(ap) z add. m b r | *in* ante *quo* add. m(ap) b r z 20. *oratione* G H m: *-ni* m(ap) b r v 26. *etiam* ante *absentia* add. b

12, 1. *de monachis qui extra cellam comederant* b

state attenti, perché ora viene da voi lo spirito malvagio». Chi aveva recato il messaggio aveva appena finito di parlare, ed ecco che lo spirito malvagio abbatté la parete che quelli stavano innalzando e schiacciò, seppellendolo sotto le rovine, un monaco molto giovane, figlio di un curiale. Tutti i presenti furono costernati e molto addolorati, non per la rovina della parete ma perché un fratello era stato schiacciato, e comunicarono subito la cattiva notizia a Benedetto.

2. Questi disse di portargli il giovane il cui corpo era tutto straziato, tanto che lo dovettero trasportare in un mantello, perché i mattoni, cadendo dalla parete, gli avevano schiacciato non solo le membra ma anche le ossa. L'uomo di Dio lo fece deporre nella sua cella, sullo *psyation* [cioè, sulla stuoia], sul quale egli era solito pregare, e congedati i fratelli chiuse la cella. Si dette quindi a pregare con più impegno del solito e, oh meraviglia! rinviò subito il giovane, perfettamente risanato e in forze come prima, allo stesso lavoro, affinché anch'egli lavorasse con gli altri per terminare la parete, mentre l'antico avversario aveva creduto di farsi beffe di Benedetto con la sua morte.

3. In questo torno di tempo l'uomo di Dio cominciò a essere dotato anche di spirito profetico, per cui prediceva ciò che sarebbe accaduto e annunciava a chi era presso di lui fatti che si verificavano lontano.

12

Alcuni monaci prendono cibo contro la regola

1. Quando qualcuno dei monaci usciva dal monastero per compiere un incarico, era uso che fuori prendesse da mangiare e

nime sumerent. Cumque hoc de usu regulae sollicite serua-
5 retur, quadam die ad responsum fratres egressi sunt, in quo tardiori conpulsi sunt hora demorari. Qui manere iuxta religiosam feminam nouerant, cuius ingressi habitaculum sumpserunt cibum.

2. Cumque iam tardius ad cellam redissent, benedictionem
10 patris ex more petierunt. Quos ille protinus percontatus est, dicens: «Vbi comedistis?». Qui responderunt, dicentes: «Nusquam». Quibus ille ait: «Quare ita mentimini? Numquid illius talis feminae habitaculum non intrastis? Numquid hos atque illos cibos non accepistis? Numquid tot calices non bibistis?».
15 Cumque eis uenerabilis pater et hospitium mulieris et genera ciborum et numerum potionum diceret, recognoscentes cuncta quae egerant, ad eius pedes tremefacti ceciderunt, se deliquisse confessi sunt. Ipse autem protinus culpam pepercit, perpendens quod in eius absentia ultra non facerent, quem
20 praesentem sibi esse in spiritu scirent.

13

De fratre Valentiniani monachi ut supra

1. Frater quoque Valentiniani eius monachi, cuius superius memoriam feci, uir erat laicus, sed religiosus. Qui, ut serui Dei orationem perciperet et germanum fratrem uideret, annis sin-
5 gulis de loco suo ad cellam ieiunus uenire consueuerat. Quadam igitur die, dum iter ad monasterium faceret, sese illi alter uiator adiunxit, qui sumendos in itinere portabat cibos. Cumque iam hora tardior excreuisset, dixit: «Veni, frater, sumamus

5. *in quo*: *et in eo* b 9. *rediissent* b r 17. *et* ante *se* add. b 18. *culpae* b(ap) r(ap)
13, 1. *de fratre ualentiniani monachi, quem uir dei in uia comedisse cognouit* b 2. *ualentini* m(ap) z 5. *eius* post *cellam* add. m(ap) b

bere il minimo indispensabile, e questa regola era osservata abitualmente con molto scrupolo. Ma un giorno alcuni fratelli usciti per una commissione fecero tardi e perciò, costretti a sostare fuori del monastero, andarono da una pia donna che essi sapevano abitare là vicino, ed entrati da lei cenarono.

2. Tornati molto tardi al monastero, chiesero secondo l'uso la benedizione dell'abate. Quello li interrogò: «Dove avete mangiato?»; quelli risposero: «Da nessuna parte»; e quello di rimando: «Perché mentite? Non siete stati in casa di quella tale donna? Non avete preso cibo da lei? Non avete bevuto tanti bicchieri?». Così Benedetto indicò loro l'abitazione della donna, la qualità dei cibi, la quantità delle bevande: quelli allora, messi di fronte a tutto ciò che avevano fatto, pieni di paura si gettarono ai suoi piedi e confessarono il loro peccato. Egli risparmiò loro la punizione, considerando che in sua assenza non si sarebbero più comportati in quel modo, dato che lo sapevano presente in spirito.

13

Il fratello del monaco Valentiniano commette la stessa colpa

1. Il fratello di quel monaco Valentiniano, che ho già avuto occasione di ricordare, era laico, ma di sentimenti religiosi. Egli per raccomandarsi alle preghiere del servo di Dio e per vedere il fratello, ogni anno era solito venire, a digiuno, dalla sua casa al monastero. Un giorno, mentre era avviato al monastero, si unisce a lui un altro viandante, che portava del cibo da consumare durante il viaggio. Poiché si era fatto tardi, questi disse: «Vieni, fratello, mangia-

cibum, ne lassemur in uia». Cui ille respondit: «Absit, frater,
10 non facio, quia ad uenerabilem patrem Benedictum ieiunus
semper peruenire consueui». Quo responso percepto, ad horam conuiator conticuit.

2. Sed cum post haec aliquantum itineris spatium egissent, rursus admonuit ut manducarent. Consentire noluit, qui ieiu-
15 nus peruenire decreuerat. Tacuit quidem qui ad manducandum inuitauerat, et cum eo ieiunus adhuc pergere ad modicum consensit. Cumque et iter longius agerent et eos tardior hora fatigaret ambulantes, inuenerunt in itinere pratum et fontem et quaeque poterant ad reficiendum corpus delectabilia
20 uideri. Tunc conuiator ait: «Ecce aqua, ecce pratum, ecce amoenus locus, in quo possumus refici et parum quiescere, ut ualeamus iter nostrum postmodum incolumes explere». Cum igitur et uerba auribus et loca oculis blandirentur, hac tertia admonitione persuasus, consensit et comedit.

25 3. Vespertina uero hora peruenit ad cellam. Praesentatus autem uenerabili Benedicto patri, sibi orationem petiit. Sed mox ei uir sanctus hoc quod in uia egerat inproperauit, dicens: «Quid est, frater? Malignus hostis, qui tibi per conuiatorem tuum locutus est, semel tibi persuadere non potuit, secundo
30 non potuit, at tertio persuasit, et te ad hoc quod uoluit superauit». Tunc ille reatum infirmae suae mentis agnoscens, eius pedibus prouolutus, tanto magis coepit culpam deflere et erubescere, quanto se cognouit etiam absentem in Benedicti patris oculis deliquisse.

35 4. PETRVS. Ego sancti uiri praecordiis Helisei spiritum uideo inesse, qui absenti discipulo praesens fuit.

10. *non faciam* r(ap) *hoc non faciam* b z 11. *peruenire* H b r: *uenire* G m v ἀπέρχεσθαι z 13. *hoc* b 14. *rursum* m(ap) 17. *et* ante *iter* om. b r 23. *haec* post *uerba* add. b | *hac tertia* G m(ap) r v: *ac tertia* H m *ad tertiam* m(ap) *tertia* b z 24. *ammonitionem* m(ap) 26. *dari* post *orationem* add. m(ap) b *orationem sibi* m(ap) 28. *quod* post *frater* add. m(ap) b r z 30. *at tertio* m(ap) b: *tertio* G H m(ap) *ad tertium* m r v | *suasit* b 36. *fuit*: *exstitit* b

mo: se no, veniamo meno per la stanchezza». Quello gli rispose: «Non sia mai, fratello. Non lo posso fare, perché sono solito venire dal venerabile padre Benedetto osservando il digiuno». Dopo questa risposta il compagno di viaggio per un po' stette zitto.

2. Dopo che ebbero percorso un altro po' di strada, l'invitò di nuovo a mangiare, ma quello rifiutò perché aveva deciso di arrivare digiuno al monastero. Allora il viandante, dopo averlo invitato, se ne stette zitto e accettò di continuare il cammino, stando anche lui a digiuno. Dopo che ebbero percorso molto altro cammino, dato che l'ora si era fatta tarda ed essi si erano stancati, trovarono lungo la strada un prato e una fonte, con tutto ciò che appariva piacevole per il ristoro del corpo. Allora il compagno di viaggio disse: «Ecco dell'acqua, ecco un prato, ecco un bel posto. Qui ci possiamo ristorare e riposare un po', per avere la forza di terminare il viaggio in buone condizioni». A questo terzo invito il fratello di Valentiniano, allettati gli orecchi dalle parole e gli occhi dalla bellezza del posto, si lasciò persuadere e acconsentì a mangiare.

3. A sera arrivò al monastero, e presentatosi a Benedetto gli chiese la benedizione. Ma il sant'uomo lo rimproverò per come si era comportato durante il viaggio: «Che hai fatto, fratello? Il malvagio nemico, che ti ha parlato per tramite del tuo compagno di viaggio, non è riuscito a persuaderti né la prima né la seconda volta, ma c'è riuscito alla terza e ti ha imposto la sua volontà». Quello allora riconobbe di aver peccato per debolezza, e gettatosi ai piedi di Benedetto, tanto più si pentì e si vergognò della sua colpa, in quanto capì di aver peccato sotto i suoi occhi, sebbene fosse lontano da lui.

4. PIETRO. Vedo che nel cuore di quel sant'uomo c'era lo spirito di Eliseo, che rimase accanto al discepolo che pure si era allontanato da lui.

13, 35. Cf. 4 Reg. 5, 26

GREGORIVS. Oportet, Petre, ut interim sileas, quatenus adhuc maiora cognoscas.

14

De simulatione regis Totilae deprehensa

1. Gothorum namque temporibus, cum rex eorum Totila sanctum uirum prophetiae habere spiritum audisset, ad eius monasterium pergens, paulo longius substitit eique se uentu-
5 rum esse nuntiauit. Cui dum protinus mandatum de monasterio fuisset ut ueniret, ipse, sicut perfidae mentis fuit, an uir Domini prophetiae spiritum haberet explorare conatus est. Quidam uero eius spatarius Riggo dicebatur, cui calciamenta sua praebuit eumque indui regalibus uestibus fecit, quem qua-
10 si in persona sua pergere ad Dei hominem praecepit. In cuius obsequio tres, qui sibi prae caeteris adhaerere consueuerant, comites misit, scilicet Vult Ruderic et Blidin, ut ante serui Dei oculos ipsum esse regem Totilam simulantes, eius lateri obambularent. Cui alia quoque obsequia atque spatarios praebuit,
15 ut tam ex eisdem obsequiis quam ex purpureis uestibus rex esse putaretur.

2. Cumque isdem Riggo decoratus uestibus, obsequentum frequentia comitatus, monasterium fuisset ingressus, uir Dei eminus sedebat. Quem uenientem conspiciens, cum iam ab eo
20 audiri potuisset, clamauit dicens: «Pone, fili, pone hoc quod portas. Non est tuum». Qui Riggo protinus in terram cecidit,

14, 2. *gothorum... testatur* (15, lin. 32) accedit w 7. *domini* H m v w: *dei* G m(ap) b r w(ap) 8. *cui*: *qui* m 12. *uult* H m(ap) r(ap) v w(ap): alii alia | *ruderic* m b r(ap) v w: alii alia | *blidin* G H m b r v w: alii alia 13. *lateri* G H (ex corr.) m r v w: *-re* H (ante corr.) *-ribus* m(ap) b 14. *spatarios* H m(ap) b r v w: *-rius* G m w(ap) (recte? cf. III 13,2) *-rium* m(ap) w(ap) 17. *idem* m(ap) b r w(ap) *hisdem* m(ap) *eisdem* H | *obsequentium* G m(ap) 20. *audiri* H (ex corr.) m(ap) b v w(ap) z: *-re* G H (ante corr.) m r w 21. *terra* G m(ap)

GREGORIO. Sarebbe bene, Pietro, che te ne stessi zitto, per conoscere prodigi ancora più grandi.

14
L'inganno del re Totila viene smascherato

1. Al tempo dei Goti il loro re Totila, avendo sentito dire che < Benedetto possedeva lo spirito profetico, si diresse al suo monastero, ma si fermò a una certa distanza e mandò a dire che sarebbe venuto. Dal monastero gli fu subito risposto che venisse pure. Ma egli, perfido come era, cercò di indagare se l'uomo del Signore < possedesse effettivamente il dono della profezia: perciò dette a un suo scudiero, di nome Riggo, i suoi calzari, lo rivestì di abiti regali e gli disse di andare al monastero fingendo di essere il re. Gli dette come accompagnatori tre conti Vult, Ruderic e Blidin, che gli erano intimi più di ogni altro, perché stando a fianco di quello simulassero che si presentava a Benedetto proprio il re Totila. A tal fine il re aggiunse altri accompagnatori e scudieri, in modo che sia dal seguito sia dalle vesti di porpora si credesse che Riggo era il re Totila.

2. Quando Riggo, rivestito di abiti regali e accompagnato dal seguito di cortigiani, entrò nel monastero, l'uomo di Dio era seduto un po' distante, e osservando Riggo che veniva, quando questi giunse a distanza da poter sentire, gli gridò: «Deponi, figlio, ciò che porti, perché non è cosa tua». Quello subito cadde a terra

et quia tanto uiro inludere praesumpsisset expauit, omnesque, qui cum eo ad Dei hominem ueniebant, terrae consternati sunt. Surgentes autem ad eum propinquare minime praesum-
25 pserunt, sed ad suum regem reuersi, nuntiauerunt trepidi in quanta uelocitate fuerant deprehensi.

15

De prophetia quae de eodem rege Totila facta est

1. Tunc per se isdem Totila ad Dei hominem accessit. Quem cum longe sedentem cerneret, non ausus accedere sese in terram dedit. Cui dum uir Dei bis ter diceret: «Surge» sed
5 ipse ante eum de terra erigi non auderet, Benedictus, Iesu Christi domini famulus, per semetipsum dignatus est accedere ad regem prostratum. Quem de terra leuauit, de suis actibus increpauit atque in paucis sermonibus cuncta quae illi erant uentura praenuntiauit, dicens: «Multa mala facis, multa fecisti.
10 Iam aliquando ab iniquitate conpescere. Et quidem Romam ingressurus es, mare transiturus, nouem annis regnas, decimo morieris».

2. Quibus auditis, rex uehementer territus, oratione petita, recessit atque ex illo iam tempore minus crudelis fuit. Cum
15 non multo post Romam adiit, ad Siciliam perrexit, anno autem

15, 1. *de prophetia eidem regi totilae et canusinae ciuitatis antistiti facta* b 2. *idem* m(ap) b r *eisdem* G w(ap) 4. *terra* G m(ap) | *dum* H m v w: *cum* G m(ap) b r | *bis* om. r | *ter* G H (ante corr.) m(ap) w: *terque* H (ex corr.) m(ap) w(ap) *et ter* m v w(ap) z *terue* b om. r | *cum* post *sed* add. G w(ap) 5. *de terra erigi* G H m(ap) b r w(ap): *erigi de terra* m v w 5-6. *christi iesu* b om. m(ap) 6. *domini* om. m(ap) b r | *dignatus est accedere* H m b r v w(ap): *acc- dign- est* m(ap) w(ap) *acc- est dign-* m(ap) *dign- acc- est* G m(ap) w 7. *et* post *leuauit* add. b r z 9. *mala* ante *fecisti* add. H m(ap) w(ap) b 10. *conpescere* H m b r v w: *compesce* G m(ap) w(ap) 11. *regnas* G H (ante corr.) m r v w: *regnans* m(ap) *-abis* H (ex corr.) r(ap) w(ap) b z *-aturus* m(ap) w(ap) 14. *tempore* om. r | *cum*: *et* b z

e fu preso da grande paura, perché aveva cercato di ingannare un tale uomo, e anche tutti quelli che erano venuti con lui furono gettati a terra. Quando poi si rialzarono, non ebbero il coraggio di avvicinarsi a lui, ma tornarono dal re e tutti timorosi gli fecero sapere con quanta rapidità erano stati scoperti.

15
Profezia riguardo al re Totila

1. Allora Totila venne di persona dall'uomo di Dio, e quando lo vide da lontano che stava seduto, non osò avvicinarsi e si prosternò. Due e tre volte Benedetto gli disse di alzarsi, ma quello non osava e rimaneva a terra; allora gli si avvicinò e lo sollevò da terra. Lo rimproverò per tutto quello che aveva fatto e in poche parole gli predisse ciò che gli sarebbe successo: «Fai molti mali e < molti ne hai fatti. Smetti una buona volta di comportarti iniquamente. Entrerai a Roma, passerai il mare, regnerai nove anni e nel decimo morirai».

2. A sentire questa predizione, il re si spaventò molto e, chiesta la benedizione, si allontanò: da quel giorno fu meno crudele. Non molto tempo dopo venne a Roma e poi passò in Sicilia, ma nel de-

regni sui decimo omnipotentis Dei iudicio regnum cum uita perdidit.

3. Praeterea antestis Canusinae ecclesiae ad eundem Domini famulum uenire consueuerat, quem uir Dei pro uitae suae
20 merito ualde diligebat. Is itaque, dum cum illo de ingressu regis Totilae et Romanae urbis perditione colloquium haberet, dixit: «Per hunc regem ciuitas ista destruetur, ut iam amplius non habitetur». Cui uir Domini respondit: «Roma a gentibus non exterminabitur, sed tempestatibus coruscis et turbinibus
25 ac terrae motu fatigata, marcescet in semetipsa». Cuius prophetiae mysteria nobis iam facta sunt luce clariora, qui in hac urbe dissoluta moenia, euersas domus, destructas ecclesias turbine cernimus, eiusque aedificia, longo senio lassata quia ruinis crebrescentibus prosternantur uidemus.
30 4. Quamuis hoc Honoratus eius discipulus, cuius mihi relatione conpertum est, nequaquam ex ore illius audisse se perhibet, sed quia hoc dixerit, dictum sibi a fratribus fuisse testatur.

16

De clerico a daemonio liberato

1. Eodem quoque tempore quidam Aquinensis ecclesiae clericus daemonio uexabatur, qui a uenerabili uiro Constantio, ecclesiae eius antestite, per multa fuerat martyrum loca
5 transmissus, ut sanari potuisset. Sed sancti Dei martyres no-

18. *antestis* G H (ante corr.) m w: *antistis* H (ex corr.) *-stes* m(ap) w(ap) b r v (cf. TLL 2, col. 184) 22. *destruetur* H (ex corr.) m b v w: *-itur* G H (ante corr.) m(ap) r (cf. καταλυθήσεται z) 23. *habitetur* G H m v w: *inhabitetur* m(ap) w(ap) b r | *domini* H m b v w: *dei* G m(ap) w(ap) r z 25. *ac*: *et* m w | *marcescet* G H (ex corr.) m(ap) b r(ap) v w: *-it* H (ante corr.) m r 29. *uidemus* H m b r v w(ap): *uidimus* G m(ap) w
16, 1. *ad tempus* ante *liberato* add. b 4. *eiusdem ecclesiae* b *eius eccl-* r | *antestite* G H (ante corr.) m: *antistite* H (ex corr.) m(ap) b r v 5. *dei* om. m

cimo anno di regno per giudizio di Dio onnipotente perse il regno e la vita.

3. Il vescovo di Canosa era solito venire dal servo del Signore, che gli voleva molto bene data la sua eccellente condotta di vita. Questi, parlando con lui dell'ingresso di Totila a Roma e della distruzione della città, disse: «A causa di questo re la città sarà distrutta, per non essere più abitata». Ma l'uomo del Signore gli rispose: «Roma non sarà distrutta dai barbari, ma andrà in rovina da sé stessa, fiaccata da tempeste, fulmini, uragani e terremoti». Il mistero contenuto in questa profezia ci si è manifestato più chiaro della luce, dato che ora vediamo abbattute le mura della città, rovinate le case, distrutte le chiese dalla bufera, e gli edifici, già fatiscenti per la lunga età, cadono a terra in un crescendo di rovine.

4. Onorato, il discepolo di Benedetto che mi ha comunicato tutto questo, ammette di non averlo appreso direttamente dalla sua bocca, ma che egli lo abbia detto lo attesta la testimonianza dei fratelli.

16

Un chierico, posseduto dal demonio, viene liberato

1. In questo stesso tempo accadde che un chierico della chiesa di Aquino fosse tormentato da un diavolo, e il venerabile Costanzo, vescovo di quella chiesa, lo aveva fatto andare in molti santuari di martiri, perché fosse guarito. Ma i santi martiri di Dio non lo

luerunt ei sanitatis donum tribuere, ut quanta esset in Benedicto gratia demonstrarent. Ductus itaque est ad omnipotentis Dei famulum Benedictum, qui Iesu Christo domino preces fundens, antiquum hostem de obsesso homine protinus expulit. Cui sanato praecepit, dicens: «Vade, et posthac carnem non comedas, ad sacrum uero ordinem numquam accedere praesumas. Quacumque autem die sacrum ordinem temerare praesumpseris, statim iuri diaboli iterum manciparis».

2. Discessit igitur clericus sanus, et sicut terrere solet animum poena recens, ea quae uir Dei praeceperat interim custodiuit. Cum uero post annos multos omnes priores illius de hac luce migrassent, et minores suos sibimet superponi in sacris ordinibus cerneret, uerba uiri Dei quasi ex longo tempore oblitus postposuit atque ad sacrum ordinem accessit. Quem mox is qui reliquerat diabolus tenuit, eumque uexare, quousque animam eius excuteret, non cessauit.

3. PETRVS. Iste uir diuinitatis, ut uideo, etiam secreta penetrauit, qui perspexit hunc clericum idcirco diabolo traditum, ne ad sacrum ordinem accedere auderet.

GREGORIVS. Quare diuinitatis secreta non nosset, qui diuinitatis praecepta seruaret, cum scriptum sit: *Qui adhaeret Domino, unus spiritus est?*

4. PETRVS. Si unus fit cum Domino spiritus qui Domino adhaeret, quid est quod iterum isdem egregius praedicator dicit: *Quis nouit sensum Domini, aut quis consiliarius eius fuit?* Valde enim esse inconueniens uidetur eius sensum, cum quo unum factus fuerit, ignorare.

5. GREGORIVS. Sancti uiri, in quantum cum Domino unum

10. *posthac* G b r: *post haec* H m v 11. *ad sacrum uero* H m r v: *et ad sacrum* b *ad sagrum* G 13. *manciparis* G H (ante corr.) m r v: *-paberis* H (ex corr.) m(ap) r(ap) b z 26. *seruaret* G H (ante corr.) m r v: *-uauit* r(ap) b *-uauerat* H (ex corr.) 29. *idem* m(ap) b r 32. *unus* m(ap) r(ap) b | *factus* om. b(ap) 33. *domino*: *deo* G b

vollero risanare, per dimostrare quanto grande fosse in Benedetto il dono della grazia. Quel chierico fu dunque condotto al cospetto del servo di Dio onnipotente, e questi rivolgendosi in preghiera al signore Gesù Cristo, subito scacciò dall'uomo posseduto l'antico nemico. Dopo averlo risanato, gli disse: «Va', non mangiare più carne e non presumere di accedere agli ordini sacri, perché non appena avrai osato contaminarli, cadrai subito di nuovo in preda al diavolo».

2. Il chierico se ne andò risanato e, dato che l'animo è solito essere spaventato dalla pena recente, per qualche tempo osservò le disposizioni dell'uomo di Dio. Ma dopo molti anni, quando vide che tutti i chierici più anziani di lui erano morti e quelli inferiori a lui d'età gli passavano avanti nell'assumere gli ordini sacri, quasi che dopo tanto tempo avesse dimenticato le parole dell'uomo di Dio, non ne tenne più conto e si fece ordinare. Immediatamente il diavolo, che lo aveva lasciato, lo prese di nuovo e non smise di tormentarlo, finché lo fece morire.

3. PIETRO. Come vedo, quest'uomo ha potuto conoscere anche i misteri della divinità, in quanto ha visto che quel chierico era stato lasciato in potere del diavolo affinché non osasse accedere agli ordini sacri.

GREGORIO. Perché non avrebbe dovuto conoscere i misteri della divinità colui che ne rispettava i precetti, dato che è scritto: *Chi si unisce al Signore, è un solo spirito con lui?*

4. PIETRO. Se chi si unisce al Signore diventa un solo spirito con lui, come mai lo stesso eccellente predicatore dice anche: *Chi conosce il pensiero del Signore? Chi è stato suo consigliere?* Sembra infatti incongruo che ignori il suo pensiero chi è diventato una sola cosa con lui.

5. GREGORIO. I santi, in quanto sono una cosa sola col Signo-

16, 26. 1 Ep. Cor. 6, 17   30. Ep. Rom. 11, 34

sunt, sensum Domini non ignorant. Nam isdem quoque apos-
35 tolus dicit: *Quis enim scit hominum quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt, nemo cognouit, nisi spiritus Dei.* Qui, ut se ostenderet nosse quae Dei sunt, adiunxit: *Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est.* Hinc iterum dicit: *Quod ocu-*
40 *lus non uidit nec auris audiuit nec in cor hominis ascendit, quae praeparauit Deus diligentibus se, nobis autem reuelauit per spiritum suum.*

6. PETRVS. Si ergo eidem apostolo ea quae Dei sunt per Dei spiritum fuerant reuelata, quomodo super hoc quod proposui
45 praemisit, dicens: *O altitudo diuitiarum sapientiae et scientiae Dei! Quam inconprehensibilia sunt iudicia eius, et inuestigabiles uiae eius?* Sed rursum mihi haec dicenti alia suboritur quaestio. Nam Dauid propheta Domino loquitur, dicens: *In labiis meis pronuntiaui omnia iudicia oris tui.* Et cum minus sit
50 nosse quam etiam pronuntiare, quid est quod Paulus inconprehensibilia esse Dei iudicia asserit, Dauid autem haec se omnia non solum nosse, sed etiam in labiis pronuntiasse testatur?

7. GREGORIVS. Ad utraque haec tibi superius sub breuitate respondi, dicens quod sancti uiri, in quantum cum Domino
55 sunt, sensum Domini non ignorant. Omnes enim qui deuote Dominum sequuntur, etiam deuotione cum Deo sunt, et adhuc carnis corruptibilis pondere grauati, cum Deo non sunt. Occulta itaque Dei iudicia, in quantum coniuncti sunt, sciunt; in quantum disiuncti sunt, nesciunt. Quia enim secreta eius
60 adhuc perfecte non penetrant, inconprehensibilia eius iudicia esse testantur. Quia uero ei mente inhaerent, atque inhaerendo uel sacrae scripturae eloquiis uel occultis reuelationibus, in

34. *idem* m(ap) b r 36. *est in ipso* b r 44. *proposuit* b(ap) r 47. *eius*: *illius* m | *rursus* m(ap) 56-7. *et adhuc... non sunt* om. H 61. *quia* G m b r(ap) v: *qui* H r | *mente ei* r(ap) b *et mente* r 62. *sacrae* H (*-re*) m r b v: *sacri* G *sacris* b (cf. τῶν θείων γραφῶν z)

re, non ne ignorano il pensiero. Infatti il medesimo apostolo dice anche: *Chi mai conosce ciò che è dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così, ciò che è di Dio nessuno lo conosce se non lo spirito di Dio.* Paolo poi, per dar a vedere di conoscere ciò che è di Dio, ha aggiunto: *Quanto a noi, non abbiamo ricevuto lo spirito di questo mondo, ma lo spirito che è da Dio,* e ancora: *Ciò che occhio non ha visto né orecchio ascoltato né è entrato nel cuore dell'uomo, questo Dio ha preparato a quanti lo amano e lo ha rivelato a noi per tramite del suo spirito.*

6. PIETRO. Ma se all'apostolo è stato rivelato dallo spirito di Dio ciò che è di Dio, perché mai, prima del passo che ho citato, aveva detto: *O profondità della sapienza e della scienza di Dio! Quanto incomprensibili sono i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie?* Ed ecco che mentre dico queste cose, mi si presenta un'altra questione. Infatti il profeta Davide, rivolgendosi al Signore, dice: *Con le mie labbra ho pronunciato tutti i giudizi della tua bocca.* Ma conoscere è meno di dire apertamente: e allora perché mai Paolo afferma che i giudizi di Dio sono incomprensibili, mentre Davide attesta non soltanto di conoscerli tutti ma anche di averli pronunciati con le sue labbra?

7. GREGORIO. Già prima avevo risposto brevemente all'una e all'altra questione, quando ho detto che i santi, in quanto sono col Signore, non ne ignorano il pensiero. Tutti costoro infatti, in quanto seguono il Signore devotamente, grazie alla devozione sono con Dio; eppure, in quanto sono ancora gravati dal peso della carne corruttibile, non sono con Dio. Perciò, in quanto uniti con lui, ne conoscono i giudizi segreti; in quanto disgiunti, non li conoscono. Ne consegue che, non conoscendo ancora perfettamente i suoi segreti, affermano che i suoi giudizi sono incomprensibili. Ma dato che gli sono uniti spiritualmente e, in quanto tali, grazie

35. 1 Ep. Cor. 2, 11 38. 1 Ep. Cor. 2, 12 39. 1 Ep. Cor. 2, 9-10 45. Ep. Rom. 11, 33 48 et 66. Ps. 118, 13

quantum accipiunt agnoscunt, haec et nouerunt et pronuntiant. Iudicia igitur, quae Deus tacet, nesciunt; quae Deus lo-
65 quitur, sciunt.

8. Vnde et Dauid propheta, cum dixisset: *In labiis pronuntiaui omnia iudicia*, protinus addidit: *oris tui*, ac si aperte dicat: illa ego iudicia et nosse et pronuntiasse potui, quae te dixisse cognoui. Nam ea quae ipse non loqueris, nostris procul dubio
70 cognitionibus abscondis. Concordat ergo prophetica apostolicaque sententia, quia et inconprehensibilia sunt Dei iudicia, et tamen quae de ore eius prolata fuerint, humanis labiis pronuntiantur, quoniam sciri ab hominibus et prolata per Deum possunt et occulta non possunt.

75 9. PETRVS. In obiectione meae quaestiunculae patuit causa rationis. Sed quaeso te, si qua sunt adhuc de huius uiri uirtute, subiunge.

17

De prophetia destructionis monasterii sui

1. GREGORIVS. Vir quidam nobilis, Theopropus nomine, eiusdem Benedicti patris fuerat admonitione conuersus, qui pro uitae suae merito magnam apud eum familiaritatis fidu-
5 ciam habebat. Hic cum quadam die eius cellulam fuisset ingressus, hunc amarissime flentem repperit. Cumque diu subsisteret eiusque non finiri lacrimas uideret, nec tamen uir Dei,

63. *nouerunt* G m(ap) r b: *norunt* H m v 73. *sciri* G (ex corr.) H (ex corr.) m(ap) b r v: *scire* G (ante corr.) H (ante corr.) m 74. *occulta* G H m(ap) r(ap) b: *-tata* m r v *-tari* b(ap) ἐν ἀδήλῳ z 76. *uirtute* G m r v: *-tibus* H m(ap) r(ap) b πολιτείας z
17, 1. *de destructione monasterii uiri dei ab ipso praedicta* b 2-20. *uir quidam... custodiret* accedit w 2. *theopropus*: βενέδικτος z 7. *non* post *lacrimas* trai. m w | *finiri* G m b r v w: *-re* H m(ap) 7-8. *uir dei ut* scripsi: *ut uir dei* G H m(ap) w(ap) b r *uir domini ut* m v w

o alla sacra Scrittura o a segrete rivelazioni hanno appreso, conoscono e ciò che conoscono dicono apertamente. Insomma, non conoscono i giudizi sui quali Dio tace, conoscono quelli che egli pronuncia.

8. Per questo Davide, dopo aver detto: *Con le mie labbra ho pronunciato tutti i giudizi*, ha aggiunto *della tua bocca*, quasi che affermi chiaramente: Ho potuto conoscere e pronunciare i giudizi che avevo saputo essere stati detti da te. Perché quelli che non dici, per certo li tieni nascosti alla nostra conoscenza. Perciò concordano tra loro le parole del profeta e quelle dell'apostolo, in quanto i giudizi di Dio sono incomprensibili, e tuttavia ciò che proviene dalla sua bocca viene pronunciato da labbra umane, perché ciò che Dio profferisce può essere conosciuto dagli uomini, ma non ciò che egli tiene nascosto.

9. PIETRO. Grazie all'obiezione proposta dalla questione, la spiegazione è stata chiara. Ma ti prego, se sai ancora qualcosa circa i miracoli di quest'uomo, continua a raccontarli.

17

Benedetto profetizza la distruzione del suo monastero

1. GREGORIO. Un nobile, di nome Teopropo, era stato convertito dalle sollecitazioni proprio di Benedetto, che aveva in lui la più grande fiducia per la buona condotta di vita. Un certo giorno Teopropo, entrato nella cella di Benedetto, lo trovò che piangeva amaramente. Rimase là a lungo, ma vedeva che quello non smette-

71. Cf. Ep. Rom. 11, 33

ut consueuerat, orando plangeret sed moerendo, quaenam causa tanti luctus existeret inquisiuit. Cui uir Dei ilico respon-
10 dit: «Omne hoc monasterium quod construxi, et cuncta quae fratribus praeparaui, omnipotentis Dei iudicio gentibus tradita sunt. Vix autem obtinere potui ut mihi ex hoc loco animae cederentur».

2. Cuius uocem tunc Theopropus audiuit, nos autem cerni-
15 mus, qui destructum modo a Langobardorum gente eius monasterium scimus. Nocturno enim tempore et quiescentibus fratribus, nuper illic Langobardi ingressi sunt, qui diripientes omnia, ne unum quidem hominem illic tenere potuerunt, sed inpleuit omnipotens Deus quod fideli famulo Benedicto pro-
20 miserat, ut si res gentibus traderet, animas custodiret. Qua in re Pauli uicem uideo tenuisse Benedictum, cuius dum nauis rerum omnium iacturam pertulit, ipse in consolatione uitam omnium qui eum comitabantur accepit.

18

De flascone sublato et per Spiritum cognito

Quodam quoque tempore Exhilaratus noster, quem ipse conuersum nosti, transmissus a domino suo fuerat, ut Dei uiro in monasterium uino plena duo lignea uascula, quae uulgo
5 flascones uocantur, deferret. Qui unum detulit, alterum uero pergens in itinere abscondit. Vir autem Domini, quem facta absentia latere non poterant, unum cum gratiarum actione

12-3. *concederentur* m(ap) b r 14. *theopropus*: βενέδικτος z 17. *illi* m(ap) *illuc* w(ap) 21. *uides* m ἔγνωμεν z 22. *iactura* m | *consolatione* m b r v: *-nem* G H m(ap) 23. *eum*: *cum eo* G m(ap)
18, 1. *de flascone abscondito et a uiro dei per spiritum cognito* b 4. *in monasterio* m(ap) om. G | *a uulgo* b(ap)

va di piangere, e le lacrime non si accompagnavano alla preghiera, come era sua consuetudine, ma erano lacrime di dolore; allora gli chiese il motivo di tanto grande cordoglio. L'uomo di Dio rispose: «Tutto questo monastero, che ho edificato, e tutte le suppellettili, che ho allestito ai fratelli, per giudizio di Dio onnipotente saranno consegnati ai barbari. A stento ho potuto ottenere che di qui possano uscire vivi i miei fratelli».

2. Ciò che udì allora Teopropo noi lo vediamo realizzato, dato che il monastero è stato distrutto poco tempo fa dai Longobardi. Durante la notte, mentre i fratelli dormivano, costoro si sono introdotti e hanno saccheggiato e distrutto ogni cosa, ma non hanno potuto catturare neppure un solo uomo, perché Dio onnipotente ha adempiuto la promessa fatta a Benedetto che, quando avesse consegnato tutti i beni materiali ai barbari, avrebbe risparmiato le vite degli uomini. Vedo che in questa vicenda Benedetto ha fatto la parte di Paolo, la cui nave perse tutto il carico e le attrezzature, ma egli per sua consolazione ottenne che fosse salva la vita dei suoi compagni.

18

Il furto di un barile di vino viene scoperto grazie allo Spirito

In un'altra occasione il nostro Esilarato, che tu conosci dopo che si è convertito alla vita monastica, era stato inviato dal suo padrone per portare a Benedetto due vasi di legno pieni di vino, di quelli che sono chiamati fiasconi. Quello ne consegnò uno soltanto e l'altro lo nascose durante il percorso. Ma l'uomo del Signore, al quale non rimaneva nascosto ciò che avveniva mentre egli non era presente, accolse il vaso ringraziando, e quando il servo stava

17, 21. Cf. Act. Ap. 27, 22 sqq.

suscepit, et discedentem puerum monuit, dicens: «Vide, fili, de illo flascone, quem abscondisti, iam non bibas sed inclina
10 illum caute, et inuenis quid intus habet». Qui confusus ualde a Dei homine exiuit et reuersus, uolens adhuc probare quod audierat, cum flasconem inclinasset, de eo protinus serpens egressus est. Tunc praedictus Exhilaratus puer, per hoc quod in uino repperit, expauit malum quod fecit.

19

De mappulis a seruo Dei acceptis

1. Non longe autem a monasterio uicus erat, in quo non minima multitudo hominum ad fidem Dei ab idolorum cultu Benedicti fuerat exhortatione conuersa. Ibi quoque quaedam
5 sanctimoniales feminae inerant, et crebro illuc pro exhortandis animabus fratres suos mittere Benedictus Dei famulus curabat. Quadam uero die misit ex more, sed is qui missus fuerat monachus post admonitionem factam, a sanctimonialibus feminis rogatus, mappulas accepit sibique eas abscondit in sinu.
10 2. Qui mox ut reuersus est, eum uir Dei uehementissima amaritudine coepit increpare, dicens: «Quomodo ingressa est iniquitas in sinu tuo?». At ille obstupuit et, quid egisset oblitus, unde corripiebatur ignorabat. Cui ait: «Numquid ego illic praesens non eram, quando ab ancillis Dei mappulas accepisti
15 tibique eas in sinu misisti?». Qui mox eius uestigiis prouolutus, stulte se egisse paenituit et eas, quas in sinu absconderat, mappulas proiecit.

8. *ne* post *fili* add. H (ante corr.) b *ut* add. H (ex corr.) post *flascone* trai. G 9. *de* om. G | *iam non* om. b 10. *inuenis* G H m v: *-nies* m(ap) b r z
19, 1. *de mappularum receptione ab eodem cognita* b 2-4. *non longe... conuersa* accedit w 2-3. *non minima* H m b r(ap) v w: *non magna* b(ap) *magna* G m(ap) r z 12. *sinu tuo* G H m v z: *sinum tuum* m(ap) b r | *obstipuit* m 15. *sinu* H m v z: *sino* G m(ap) *-um* m(ap) b r

per andarsene lo ammonì: «Sta' attento, figlio, a non bere dal fiascone che hai nascosto, ma inclinalo con prudenza e vedrai che cosa c'è dentro». Quello, pieno di vergogna, si allontanò dall'uomo di Dio e, di ritorno, volle sperimentare ciò che gli era stato detto: inclinò il fiascone e ne uscì un serpente. Allora Esilarato, dato ciò che aveva trovato nel vino, si spaventò per il male che aveva commesso.

19

I fazzoletti accettati in dono da un monaco

1. Non lontano dal monastero c'era un paese, i cui abitanti in gran numero Benedetto predicando aveva convertito dal culto degli idoli alla fede in Dio. C'erano là anche alcune monache, e Benedetto si dava cura di inviare frequentemente da loro qualche monaco per la cura spirituale. Un giorno mandò un monaco secondo l'uso, e questi, dopo che aveva fatto la predica, fu pregato dalle monache di accettare alcuni fazzoletti e se li nascose in petto. <

2. Quando fu di ritorno, l'uomo di Dio l'investì violentemente con amare parole: «Come mai l'iniquità è entrata nel tuo cuore?». Quello si stupì e, dato che ormai aveva dimenticato ciò che aveva fatto, non capiva perché venisse rimproverato. Allora Benedetto: «Forse io non ero presente quando hai accettato dalle monache i fazzoletti e te li sei messi in petto?». Allora quello, gettatosi ai suoi piedi, si pentì di aver agito scioccamente e gettò via i fazzoletti che aveva nascosto su di sé.

20

De superba cogitatione pueri per spiritum cognita

1. Quadam quoque die, dum uenerabilis pater uespertina iam hora corporis alimenta perciperet, eius monachus cuiusdam defensoris filius fuerat, qui ei ante mensam lucernam tenebat. Cumque uir Dei ederet, ipse autem cum lucernae ministerio adstaret, coepit per superbiae spiritum in mente sua tacitus uoluere et per cogitationem dicere: «Quis est hic, cui ego manducanti adsisto, lucernam teneo, seruitium inpendo? Quis sum ego, ut isti seruiam?». Ad quem uir Dei statim conuersus, uehementer eum coepit increpare, dicens: «Signa cor tuum, frater. Quid est quod loqueris? Signa cor tuum». Vocatisque statim fratribus, praecepit ei lucernam de manibus tolli, ipsum uero iussit a ministerio recedere et sibi hora eadem quietum sedere.

2. Qui requisitus a fratribus quid habuerit in corde, per ordinem narrauit quanto superbiae spiritu intumuerat, et quae contra uirum Dei uerba per cogitationem tacitus dicebat. Tunc liquido omnibus patuit quod uenerabilem Benedictum latere nihil possit, in cuius aure etiam cogitationis uerba sonuissent.

21

De ducentis farinae modiis famis tempore ante cellam inuentis

1. Alio igitur tempore in eadem Campaniae regione famis incubuerat magnaque omnes alimentorum indigentia coan-

20, 1. *de cogitatione monachi superba a dei uiro cognita* b 2. *benedictus* post *uenerabilis* add. r 6. *per... spiritum*: *puer superbiae spiritu* b(ap) 10. *eum* post *coepit* trai. b om. H 12. *eis* m 18. *nil* b r | *possit* G m: *posset* H m(ap) b r v (cf. δύνανται z) | *aure*: *auribus tacitae* b

21, 2. *uiri dei* ante *cellam* add. b 3. *igitur*: *quoque* H m(ap) r(ap) b | *regionem* m -*nis* m(ap) | *famis* G H m v: -*es* m(ap) b r

20

I superbi pensieri di un giovane sono conosciuti grazie allo Spirito

1. Un certo giorno, mentre il venerabile padre stava a cena, gli reggeva la lucerna davanti alla tavola un suo monaco, figlio di un difensore. Mentre Benedetto mangiava, il monaco che attendeva alla lucerna cominciò a rimuginare pensieri ispirati dalla superbia e a dire tra sé: «Chi è costui di fronte al quale, mentre mangia, io sto ritto in piedi, reggo la lucerna e gli presto servizio? Chi sono io per essere al suo servizio?». Allora l'uomo di Dio gli si rivolse e prese a rimproverarlo aspramente: «Segna con la croce il tuo cuore, fratello. Che cosa stai dicendo? Segna il tuo cuore», e chiamati altri monaci, gli fece togliere la lucerna dalle mani e gli impose di smettere il servizio e di mettersi subito a sedere in silenzio.

2. Quel monaco, richiesto dai fratelli che cosa avesse avuto in cuore, raccontò ordinatamente quanto il suo animo fosse montato in superbia e quali parole avesse pronunciato silenziosamente tra sé e sé contro l'uomo di Dio. Tutti allora compresero pienamente che niente poteva restare nascosto a Benedetto, il cui orecchio percepiva anche le parole del pensiero.

21

In tempo di carestia vengono trovati duecento moggi di farina davanti al monastero

1. In un'altra circostanza, mentre nella Campania imperversava una grande carestia e la mancanza di cibo affliggeva tutti, an-

5 gustabat. Iamque in Benedicti monasterio triticum deerat, panes uero paene omnes consumpti fuerant, ut non plus quam quinque ad refectionis horam fratribus inueniri potuissent. Cumque eos uenerabilis pater contristatos cerneret, eorum pusillanimitatem studuit modesta increpatione corrigere et
10 rursum promissione subleuare, dicens: «Quare de panis inopia uester animus contristatur? Hodie quidem minus est, sed die crastina abundanter habebitis».

2. Sequenti autem die ducenti farinae modii ante foris cellae in saccis inuenti sunt, quos omnipotens Deus quibus defe-
15 rentibus transmisisset, nunc usque manet incognitum. Quod cum fratres cernerent, Domino gratias referentes, didicerunt iam de abundantia nec in egestate dubitare.

3. PETRVS. Dic, quaeso te: numquidnam credendum est huic Dei famulo semper prophetiae spiritum adesse potuisse,
20 an per interualla temporum eius mentem prophetiae spiritus inplebat?

GREGORIVS. Prophetiae spiritus, Petre, prophetarum mentes non semper inradiat quia, sicut de sancto Spiritu scriptum est: *Vbi uult spirat*, ita sciendum est quia et quando uult adspi-
25 rat. Hinc est enim quod Nathan, a rege requisitus si construere templum possit, prius consensit et postmodum prohibuit. Hinc est quod Heliseus, cum flentem mulierem cerneret causamque nescisset, ad prohibentem hanc puerum dicit: *Dimitte eam, quia anima eius in amaritudine est, et Dominus celauit a*
30 *me et non indicauit mihi.*

7. *inueniri* H (ex corr.) m(ap) b r v: *-re* G H (ante corr.) m (cf. εὑρεθῆναι z) 8. *contristatos* H (ex corr.) m(ap) b r v: *-tus* G H (ante corr.) m (recte? accus. pl. cf. III 13, 2; Bonnet, p. 337) 10. *rursus* m 13. *foris* H (ante corr.) m: *-es* G H (ex corr.) m(ap) b r v 13-4. *cellole* G *ecclesiae cellae* b(ap) 18. *numquid non* r(ap) b 24. *spirat*: *aspirat* b(ap) r 26. *possit* G H m(ap): *posset* m(ap) b r v *potuisset* m ὑπάρχει οἰκοδομῆσαι z | *consentit* m(ap) *concessit* b(ap) 28. *nesciret* m(ap) r(ap)

che nel monastero di Benedetto mancava ormai il grano, quasi tutto il pane era stato consumato e non ne restavano più di cinque pezzi per il desinare dei monaci. Vedendoli tutti rattristati, il venerabile padre intese correggere con un leggero rimprovero la loro pusillanimità e rincuorarli con una promessa: «Perché siete tristi per la mancanza di pane? Oggi manca, ma domani ne avrete in abbondanza».

2. Il giorno dopo si trovarono davanti al monastero alcuni sacchi contenenti duecento moggi di farina, che Dio onnipotente aveva inviato senza tuttavia che si sapesse chi materialmente li avesse portati. A questa vista i monaci ringraziarono il Signore e impararono a non dubitare dell'abbondanza, neppure quando si trovavano in miseria.

3. PIETRO. Dimmi, ti prego: dobbiamo forse credere che questo servo di Dio sia stato sempre dotato di spirito profetico ovvero che solo a intervalli di tempo questo spirito ne ispirava la mente?

GREGORIO. Lo spirito profetico, Pietro, illumina le menti dei profeti non in modo continuo, perché, come è scritto dello Spirito Santo, *spira dove vuole*, e perciò dobbiamo convincerci che spira anche quando vuole. Ecco perché Nathan, al quale il re chiese se potesse costruire il tempio, prima disse di sì e poi di no. Quanto a Eliseo, vedendo una donna che piangeva e ignorandone il motivo, disse al suo servo che voleva allontanarla: *Lasciala stare, perché la sua anima è amareggiata, e il Signore mi ha lasciato all'oscuro, senza alcuna indicazione.*

21, 24. Eu. Io. 3, 8 25. Cf. 2 Reg. 7, 1 sqq. 28. 4 Reg. 4, 27

4. Quod omnipotens Deus ex magnae pietatis dispensatione disponit, quia dum prophetiae spiritum aliquando dat et aliquando subtrahit, prophetantium mentes et eleuat in celsitudine et custodit in humilitate, ut et accipientes spiritum
35 inueniant quid de Deo sint, et rursum prophetiae spiritum non habentes cognoscant quid sint de semetipsis.

5. PETRVS. Ita hoc esse ut adseris, magna ratio clamat. Sed, quaeso, de uenerabili patre Benedicto quicquid adhuc animo occurrit, exequere.

22

De fabrica monasterii Terracinensis per uisionem disposita

1. GREGORIVS. Alio quoque tempore a quodam fideli uiro fuerat rogatus ut in eius praedio iuxta Terracinensem urbem,
5 missis discipulis suis, construere monasterium debuisset. Qui roganti consentiens, deputatis fratribus, patrem constituit et quis eis secundus esset ordinauit. Quibus euntibus spondit, dicens: «Ite, et die illo ego uenio, et ostendo uobis in quo loco oratorium, in quo refectorium fratrum, in quo susceptionem
10 hospitum uel quaeque sunt necessaria aedificare debeatis». Qui, benedictione percepta, ilico perrexerunt, et constitutum diem magnopere praestolantes, parauerunt omnia quae his qui cum tanto patre uenire potuissent, uidebantur esse necessaria.

15 2. Nocte uero eadem qua promissus inlucescebat dies, eidem seruo Dei, quem illic patrem constituerat atque eius prae-

31. *magnae* m b r v: *magna* G H m(ap) (cf. ἐκ μεγίστης εὐσπλαγχνίας οἰκονομικῶς z) 32. *disposuit* m 35. *rursus* m(ap)
22, 2. *ab eo* ante *disposita* add. b 3. *gregorius* om. m 7. *eis* G H m b(ap) r v: *ei* m(ap) r(ap) b om. m(ap) | *spondit* G m v: *spopondit* m(ap) b r *respondit* H b(ap)

4. Dio onnipotente dispone così secondo la sua provvidenziale misericordia, perché in questo modo, ora dando ora togliendo lo spirito profetico, innalza al cielo le menti dei profeti ma le custodisce anche nell'umiltà. In tal modo, quando ricevono lo spirito comprendono che cosa essi sono da parte di Dio, e quando non lo hanno conoscono che cosa sono da parte loro.

5. PIETRO. A gran voce la ragione grida che la cosa sta come tu dici. Ma, ti prego, continua a raccontare tutto ciò che ti sovviene riguardo al venerabile padre Benedetto.

22

Viene disposta, tramite una visione, la costruzione del monastero di Terracina

1. GREGORIO. In altra circostanza una persona pia gli richiese di inviare alcuni monaci in un suo possedimento presso Terracina, per costruire un monastero. Benedetto consentì alla richiesta, indicò i monaci, stabilì chi sarebbe stato l'abate e indicò anche il priore. Mentre si avviavano, fece loro questa promessa: «Andate, e il tale giorno io verrò e vi indicherò dove dovrete costruire l'oratorio, dove il refettorio, dove la foresteria e gli altri locali che sono necessari». Quelli, ricevuta la benedizione, si diressero là, e mentre attendevano con ansia il giorno stabilito, prepararono tutto ciò che giudicarono necessario per quelli che sarebbero venuti accompagnando un padre tanto importante.

2. Ma nella notte che precedeva il giorno promesso, al monaco che Benedetto aveva nominato abate e al suo priore l'uomo del Si-

posito uir Domini in somnis apparuit et loca singula, ubi quid aedificari debuisset, subtiliter designauit. Cumque utrique a somno surgerent, sibi inuicem quod uiderant retulerunt. Non
20 tamen uisioni illi omnimodo fidem dantes, uirum Dei, sicut se uenire promiserat, expectabant.

3. Cumque uir Dei constituto die minime uenisset, ad eum cum moerore reuersi sunt, dicentes: «Expectauimus, pater, ut uenires, sicut promiseras, et nobis ostenderes ubi quid aedifi-
25 care deberemus, et non uenisti». Quibus ipse ait: «Quare, fratres, quare ista dicitis? Numquid, sicut promisi, non ueni?». Cui cum ipsi dicerent: «Quando uenisti?», respondit: «Numquid utrisque uobis dormientibus non apparui et loca singula designaui? Ite, et sicut per uisionem audistis, omne habitacu-
30 lum monasterii ita construite». Qui haec audientes uehementer admirati, ad praedictum praedium sunt reuersi, et cuncta habitacula, sicut ex reuelatione didicerant, construxerunt.

4. PETRVS. Doceri uellim quo fieri ordine potuit, ut longe iret, responsum dormientibus diceret, quod ipsi per uisionem
35 audirent et recognoscerent.

GREGORIVS. Quid est quod perscrutans rei gestae ordinem ambigis, Petre? Liquet profecto quia mobilioris naturae est spiritus quam corpus. Et certe scriptura teste nouimus quod propheta ex Iudaea subleuatus, repente est cum prandio in
40 Chaldaea depositus, quo uidelicet prandio prophetam refecit, seque repente in Iudaea iterum inuenit. Si igitur tam longe Abacuc potuit sub momento corporaliter ire et prandium deferre, quid mirum si Benedictus pater obtinuit quatenus iret

17. *somniis* m   18. *aedificari* m b(ap) v: *-re* G H m(ap) b r | *debuisset* G H m b(ap) v: *-ent* m(ap) b r   29. *audistis*: *uidistis* b(ap) z   33. *uellim* H (ante corr.) m: *uellem* G H (ex corr.) m(ap) *uelim* m(ap) b r v (cf. θέλω z) | *ordine fieri* m z

gnore apparve in sogno e con la massima precisione indicò, uno per uno, i posti dove si sarebbe dovuto costruire e che cosa costruire. Quando si svegliarono, i due si dissero l'un l'altro ciò che avevano visto in sogno. Tuttavia, senza prestare alcuna fede alla visione, attendevano la venuta di Benedetto, secondo quanto aveva promesso.

3. Ma nel giorno stabilito l'uomo di Dio non arrivò, e l'abate e il priore vennero da lui tutti addolorati, dicendo: «Abbiamo aspettato, padre, che tu venissi, come avevi promesso, e ci indicassi dove e che cosa costruire; ma tu non sei venuto». Ed egli a loro: «Perché, fratelli, perché parlate in questo modo? Che forse non sono venuto, come ho promesso?»; e quando quelli gli chiesero: «Quando mai sei venuto?», rispose: «Non sono forse apparso a tutti e due mentre dormivate, e non vi ho indicato i posti uno per uno? Andate, e secondo quanto avete appreso nella visione, costruite tutti gli edifici del monastero». A sentire queste parole i due si meravigliarono grandemente, e tornati in quel terreno, costruirono tutte le abitazioni secondo quanto avevano appreso dalla rivelazione.

4. PIETRO. Vorrei che tu mi spiegassi in che modo Benedetto sia potuto andare tanto lontano, abbia dato il responso a quelli che dormivano, così che quelli l'appresero e lo conobbero per visione.

GREGORIO. Perché mai, Pietro, resti incerto nel considerare il filo del racconto? Sappiamo bene che lo spirito è per natura più mobile del corpo. In questo senso la Scrittura attesta che il profeta Abacuc, portato via dalla Giudea, fu immediatamente trasportato con tutto il pranzo in Caldea e, subito dopo aver rifocillato il profeta Daniele, si trovò di nuovo in Giudea. Se perciò Abacuc ha potuto in un istante muoversi col corpo e portare il pranzo tanto lontano, che c'è da meravigliarsi che Benedetto abbia ottenuto di

22, 39. Cf. Dan. 14, 32 sqq.

per spiritum et fratrum quiescentium spiritibus necessaria nar-
45 raret, ut, sicut ille ad cibum corporis corporaliter perrexit, ita iste ad institutionem spiritalis uitae spiritaliter pergeret?

5. PETRVS. Manus tuae locutionis tersit a me, fateor, dubietatem mentis. Sed uellem nosse in communi locutione qualis iste uir fuerit.

23

De ancillis Dei quae post mortem per oblationem eius communioni sunt redditae

1. GREGORIVS. Vix ipsa, Petre, communis eius locutio a uirtutis erat pondere uacua, quia cuius cor sese in alta suspende-
5 rat, nequaquam uerba de ore illius incassum cadebant. Si quid uero umquam non iam decernendo sed minando diceret, tantas uires sermo illius habebat, ac si hoc non dubie atque suspense, sed iam per sententiam protulisset.

2. Nam non longe ab eius monasterio duae quaedam sancti-
10 moniales feminae, nobiliori genere exortae, in loco proprio conuersabantur, quibus quidam religiosus uir ad exterioris uitae usum praebebat obsequium. Sed sicut nonnullis solet nobilitas generis parere ignobilitatem mentis, ut minus se in hoc mundo despiciant, qui plus se ceteris aliquid fuisse meminerunt, nec-
15 dum praedictae sanctimoniales feminae perfecte linguam sub habitus sui freno restrinxerant, et eundem religiosum uirum, qui ad exteriora necessaria eis obsequium praebebat, incautis saepe sermonibus ad iracundiam prouocabant.

45. *et* post *ita* add. m(ap) 48. *uellem* G H (ex corr.) m(ap): *uellim* H (ante corr.) m *uelim* m(ap) b r v (cf. ἤθελον z)

23, 1-2. *de sanctimonialibus quae post mortem per eius oblationem communioni ecclesiae sunt redditae* b 9. *non* om. m 9-10. *sanctaemonialis* m 14. *meminerint* m(ap) r(ap) 15. *sanctaemonialis* H (ante corr.) m

muoversi in spirito ed esporre ciò che era necessario agli spiriti dei fratelli che dormivano? Come il profeta andò a portare corporalmente un cibo materiale, così Benedetto si è diretto spiritualmente a fondare un'istituzione di vita spirituale.

5. PIETRO. Le tue parole, lo confesso, quasi fossero le tue mani, hanno portato via dalla mia mente il dubbio. Ma vorrei ora conoscere come si sia comportato quest'uomo nel parlare ordinario.

23

Due religiose sono riconciliate dopo la morte con un'offerta di Benedetto

1. GREGORIO. Ma anche il suo parlare ordinario, Pietro, non era privo di spessore spirituale: poiché il suo cuore era sempre rivolto al cielo, le parole della sua bocca non potevano cadere a terra senza effetto. Se poi diceva qualcosa non per decidere ma per avvertire, la sua parola aveva tanta forza quasi che l'avesse pronunciata non in tono dubitativo ed esitante, ma come una sentenza.

2. Non lontano dal monastero due religiose di nobile famiglia vivevano a casa propria, e un uomo di sentimenti religiosi prestava loro servizio per le esigenze della vita d'ogni giorno. Ma succede a volte che la nobiltà di famiglia produca un carattere gretto e meschino, che non intende comportarsi umilmente in questo mondo, avendo coscienza di essere in qualcosa più degli altri. Così le due donne non tenevano a freno le loro lingue e sovente con incaute parole provocavano alla collera l'uomo che le serviva per le esigenze quotidiane.

3. Qui cum diu ista toleraret, perrexit ad Dei hominem
20 quantasque pateretur uerborum contumelias enarrauit. Vir autem Dei haec de illis audiens, eis protinus mandauit, dicens: «Corrigite linguam uestram, quia, si non emendaueritis, excommunico uos». Quam uidelicet excommunicationis sententiam non proferendo intulit, sed intentando.

25 4. Illae autem a pristinis moribus nihil mutatae, intra paucos dies defunctae sunt atque in ecclesia sepultae. Cumque in eadem ecclesia missarum sollemnia celebrarentur atque ex more diaconus clamaret: «Si quis non communicat, det locum», nutrix earum, quae pro eis oblationem Domino deferre
30 consueuerat, eas de sepulcris suis progredi et exire ecclesiam uidebat. Quod dum saepius cerneret, quia ad uocem diaconi clamantis exiebant foras atque intra ecclesiam permanere non poterant, ad memoriam rediit quae uir Dei illis adhuc uiuentibus mandauit. Eas quippe se communione priuare dixerat, ni-
35 si mores suos et uerba corrigerent.

5. Tunc seruo Dei cum graui moerore indicatum est. Qui manu sua protinus oblationem dedit, dicens: «Ite, et hanc oblationem pro eis offerri Domino facite, et ulterius excommunicatae non erunt». Quae dum oblatio pro eis fuisset immolata et a
40 diacone iuxta morem clamatum est ut non communicantes ab ecclesia exirent, illae exire ab ecclesia ulterius uisae non sunt. Qua ex re indubitanter patuit quia, dum inter eos qui communione priuati sunt minime recederent, communionem a Domino per seruum Domini recepissent.

45 6. PETRVS. Mirum ualde quamuis uenerabilem et sanctissi-

19. *dum* b 22-3. *excommunicabo* b(ap) 24. *intentando* G m b(ap) r v: *intendendo* H b(ap) *minando* m(ap) b *imminando* uel *comminando* m(ap) 29. *offerre* m(ap) b 30. *egredi* m(ap) | *ecclesiam* G H m r v: *de ecclesia* m(ap) b z *extra ecclesiam* r(ap) 32. *exibant* m(ap) b 33. *rediit*: *reduxit* b 40. *diacone* G m v: *-no* m(ap) b r *diāc* H 41. *illae* H m(ap) b r z: *et illae* G m v

3. Quest'uomo, dopo aver sopportato a lungo tale stato di cose, andò dall'uomo di Dio e gli fece presente quante parole offensive dovesse sopportare. Appresa questa notizia, Benedetto mandò subito a dire alle donne: «Mettete a freno la vostra lingua, perché se non vi correggete vi scomunico». Cioè, egli emanò contro di quelle non una sentenza di scomunica ma soltanto una minaccia.

4. Ma le due religiose non mutarono affatto il loro abituale modo di vivere; comunque entro pochi giorni morirono e furono seppellite in chiesa. Quando nella chiesa fu celebrata la messa solenne e, come d'abitudine, il diacono disse a gran voce: «Se qualcuno non è in comunione, si allontani», la loro nutrice, che aveva per uso di presentare al Signore l'offerta per loro, vide le due donne uscire dalla tomba e allontanarsi dalla chiesa. Ebbe più volte questa visione, perché ogni volta che il diacono proclamava quelle parole, esse uscivano in quanto non potevano rimanere in chiesa. Allora la donna ricordò ciò che Benedetto aveva mandato a dire alle due religiose quando erano ancora in vita: che le avrebbe private della comunione se non avessero corretto parole e modo di vivere.

5. Tutto ciò la donna fece sapere al servo di Dio con manifestazioni di grande dolore. Allora egli di sua mano le dette un'offerta dicendo: «Va' a presentare questa offerta al Signore per loro, e non saranno più a lungo scomunicate». Una volta presentata l'offerta, quando il diacono diceva di uscire a chi non fosse in comunione, non si vide più che le due donne uscivano dalla chiesa. Fu allora evidente che, non uscendo con coloro che erano stati privati della comunione, le due donne avevano ricevuto la comunione dal Signore per intercessione di Benedetto.

6. PIETRO. È veramente straordinario che quest'uomo venera-

mum uirum, adhuc tamen in hac carne corruptibili degentem, potuisse animas soluere in illo iam inuisibili iudicio constitutas.

GREGORIVS. Numquidnam, Petre, in hac adhuc carne non erat qui audiebat: *Quodcumque ligaueris super terram, erit li-*
50 *gatum in caelis, et quae solueris super terram, soluta erunt et in caelis*? Cuius nunc uicem et ligando et soluendo obtinent qui locum sancti regiminis fide et moribus tenent. Sed ut tanta ualeat homo de terra, caeli et terrae conditor in terra uenit e caelo atque, ut iudicare caro etiam de spiritibus possit, hoc ei lar-
55 gire dignatus est, factus pro hominibus Deus caro, quia inde surrexit ultra se infirmitas nostra, unde sub se infirmata est firmitas Dei.

7. PETRVS. Cum uirtute signorum concorditer loquitur ratio uerborum.

24

De puerulo monacho quem sepultum terra proiecit

1. GREGORIVS. Quadam quoque die, dum quidam eius puerulus monachus, parentes suos ultra quam debebat diligens atque ad eorum habitaculum tendens, sine benedictione de mo-
5 nasterio exisset, eodem die, mox ut ad eos peruenit, defunctus est. Cumque esset sepultus, die altero proiectum foras corpus eius inuentum est. Quod rursus tradere sepulturae curauerunt, sed sequenti die iterum proiectum exterius atque inhumatum sicut prius inuenerunt.

50. *in caelis* G H m v: *et in caelis* m(ap) b r z | *quae*: *quaecumque* m(ap) r 51. *et ligando* G H (ante corr.) m r v: *et ligandi* H (ex corr.) m(ap) *in ligando* b m(ap) r(ap) *ligandi* b(ap) | *soluendo* G H (ante corr.) m b r v: *-di* H (ex corr.) m(ap) b(ap) 53. *in terra* G H m(ap): *in terram* m b r v z 54-5. *largire* G m: *-ri* H m(ap) b r v 55. *dei* G om. m(ap)
24, 1. *puero* b 3. *deberet* m(ap) b 5. *exiisset* b 7. *rursus* G m b v: *-sum* H m(ap) r

bile e santo; pur vivendo ancora in questa carne corruttibile, abbia potuto liberare alcune anime già soggette al giudizio invisibile.

GREGORIO. Non era forse, Pietro, ancora in questa vita colui < che sentì dire: *Tutto ciò che avrai legato in terra sarà legato in cielo, e tutto ciò che avrai sciolto in terra sarà sciolto in cielo*? Suoi successori nel legare e sciogliere sono coloro che, grazie alla fede e ai costumi, reggono il governo della chiesa. Ma perché abbia tanto potere un uomo della terra, è venuto dal cielo in terra il creatore del cielo e della terra, e Dio ha dato facoltà alla carne di giudicare anche le cose dello spirito, in quanto si è fatto carne per gli uomini. In questo modo la nostra debolezza è stata innalzata al di sopra di sé tanto quanto la forza di Dio si è fatta debole al di sotto di sé.

7. PIETRO. La spiegazione razionale si accorda in questo con la potenza dei segni.

24

La terra respinge un piccolo monaco che vi era stato sepolto

1. GREGORIO. Un certo giorno un monaco molto giovane, che amava i suoi genitori più di quanto avrebbe dovuto, era diretto al- < la loro abitazione, dopo essere uscito dal monastero senza la benedizione, e in questo stesso giorno, subito dopo che era giunto da loro, morì. Fu sepolto, e il giorno dopo si trovò che la salma era stata respinta fuori dal sepolcro. Lo seppellirono di nuovo, ma il giorno successivo lo trovarono per la seconda volta che giaceva privo di sepoltura, fuori dal sepolcro.

23, 49. Eu. Matth. 16, 19

10 2. Tunc conciti ad Benedicti patris uestigia currentes, cum magno fletu petierunt ut ei suam gratiam largire dignaretur. Quibus uir Dei manu sua protinus communionem dominici corporis dedit, dicens: «Ite, atque hoc dominicum corpus super pectus eius ponite, eumque sepulturae sic tradite». Quod
15 cum factum fuisset, susceptum corpus eius terra tenuit nec ultra proiecit. Perpendis, Petre, apud Iesum Christum cuius meriti iste uir fuerit, ut eius corpus etiam terra proiecerit, qui Benedicti gratiam non haberet.

PETRVS. Perpendo plane et uehementer stupeo.

25

De monacho qui ingrato eo de monasterio discedens draconem contra se in itinere inuenit

1. GREGORIVS. Quidam autem eius monachus mobilitati mentem dederat et permanere in monasterium nolebat. Cum-
5 que eum uir Dei adsidue corriperet, frequenter admoneret, ipse uero nullo modo consentiret in congregatione persistere atque inportunis precibus ut relaxaretur inmineret, quadam die isdem uenerabilis pater, nimietatis eius taedio affectus, iratus iussit ut discederet.

10 2. Qui mox ut monasterium exiit, contra se adsistere aperto ore draconem in itinere inuenit. Cumque eum isdem draco qui apparuerat deuorare uellit, coepit ipse tremens et palpitans

10. *conciti* H m: *-te* G m(ap) b r v   11. *largire* G m: *-ri* H m(ap) b r v   14. *eius* G m v z: *eius cum magna reuerentia* H m(ap) b r | *eumque... sic*: *sic* om. H *et sic sepulturae eum* b   15. *factus* m   16. *iesum christum* G H z: *iesum christum dominum* m b r v   17. *proiecerit* G m b r(ap) v: *proieceret* H *proiceret* m(ap) r
25, 1. *ingrato eo* om. b   2. *contra se* om. b   4. *monasterium* H m: *-rio* G m(ap) b r v   5. *et* ante *frequenter* add. b r z   8. *idem* m(ap) b   9. *ut* om. m   10. *monasterium* G m b r v: *-rio* m(ap) *a -rio* H   11. *idem* m(ap) b   12. *uellit* G H (ante corr.) m: *uellet* H (ex corr.) m(ap) b r v *uelit* m(ap) θέλοντα z

2. Affannati i genitori corrono e, gettatisi ai piedi di Benedetto, tra grandi pianti gli chiedono di voler accordare al defunto il suo aiuto. Allora l'uomo di Dio concesse di sua mano a quelli di avere comunione col corpo del Signore, dicendo: «Andate, mettete sul suo petto questo corpo del Signore e seppellitelo di nuovo». Così fu fatto, e la terra accolse il corpo del giovane e non lo respinse più. Tu puoi considerare, Pietro, quali e quanti meriti abbia avuto quest'uomo presso Gesù Cristo, dato che anche la terra respinse colui che non aveva la sua benedizione.

PIETRO. Certo che considero la cosa con la massima attenzione e ne resto quanto mai stupefatto.

25

Un monaco, che si allontana dal monastero contro la volontà di Benedetto, s'imbatte in un drago

1. GREGORIO. Un suo monaco, instabile di mente, voleva abbandonare il monastero. Benché l'uomo di Dio l'ammonisse e lo rimproverasse di continuo, quello non voleva assolutamente restare in comunità e insisteva fastidiosamente perché fosse lasciato libero. Finalmente, disgustato di questa insistenza e irritato, un giorno Benedetto gli disse di andarsene.

2. Appena quello uscì dal monastero, per via s'imbatté in un drago che con la bocca spalancata gli si parava davanti, intenzionato a farne un boccone. Quello allora terrorizzato cominciò a ur-

magnis uocibus clamare, dicens: «Currite, currite, quia draco iste me deuorare uult». Currentes autem fratres draconem mi-
15 nime uiderunt, sed trementem atque palpitantem monachum ad monasterium reduxerunt. Qui statim promisit numquam se esse iam a monasterio recessurum, atque ex hora eadem in sua promissione permansit, quippe qui sancti uiri orationibus contra se adsistere draconem uiderat, quem prius non uidendo se-
20 quebatur.

26

De elefantioso curato

Sed neque hoc silendum puto quod inlustri uiro Aptonio narrante cognoui. Qui aiebat patris sui puerum morbo elefantino fuisse correptum, ita ut iam pilis cadentibus cutis intu-
5 mesceret atque increscente sanie occultare non possit. Qui ad uirum Dei ab eodem patre eius missus est, et saluti pristinae sub omni celeritate restitutus.

27

De solidis per miraculum debitori redditis

1. Neque illud taceam quod eius discipulus, Peregrinus nomine, narrare consueuerat, quia die quadam fidelis uir quidam, necessitate debiti conpulsus, unum sibi fore remedium
5 credidit, si ad Dei uirum pergeret et quae eum urgueret debiti

13. *occurrite* (1-2) b(ap) 17. *iam* om. b
26, 1. *de puero a morbo elephantino curato* b 2. *aptonio* H m b(ap) v: *antonio* G m(ap) b z alii alia 3. *aiebat* m(ap) b r v z: *agebat* G H m 5. *increscente sanie* G H m(ap) b(ap): *-tem saniem* b m r v (cf. προιούσης τῆς νόσου z) | *occultari* m z | *possit* G H m: *posset* m(ap) b r v ἠδύνατο z

lare: «Correte, correte, perché questo drago mi vuole divorare». Ma i monaci che accorsero non videro affatto il drago, e ricondussero al monastero il monaco tutto spaventato e tremante. Questi immediatamente promise che non avrebbe più abbandonato il monastero e da quel momento rimase fermo nella promessa, dato che grazie alle preghiere del sant'uomo aveva visto ergersi apertamente contro di sé il drago che prima egli seguiva senza vederlo.

26

Viene curato un malato di elefantiasi

Ritengo che non si debba passare sotto silenzio il fatto che appresi dalle labbra dell'illustre Aptonio. Egli diceva che uno schiavo di suo padre si era ammalato di elefantiasi: cadevano i peli, la < pelle si gonfiava e non si poteva nascondere l'infezione che si aggravava. Ma suo padre lo aveva mandato da Benedetto e quello aveva recuperato subito la buona salute di prima.

27

Viene miracolosamente ricevuto il denaro per un debitore

1. Non tacerò neppure ciò che era solito raccontare il suo discepolo Peregrino. Un fedele, che era in difficoltà per la restituzione di un debito, pensò un giorno che il suo unico rimedio sarebbe stato di rivolgersi a Benedetto e fargli sapere del debito che

necessitas indicaret. Venit itaque ad monasterium, omnipotentis Dei famulum repperit, quia a creditore suo pro duodecim solidis grauiter adfligeretur intimauit. Cui uenerabilis pater nequaquam se habere duodecim solidos respondit, sed tamen
10 eius inopiam blanda locutione consolatus, ait: «Vade, et post biduum reuertere, quia deest hodie quod tibi debeam dare».

2. In ipso autem biduo more suo in oratione fuit occupatus. Cum die tertio is qui necessitate debiti adfligebatur rediit, super arcam uero monasterii, quae erat frumento plena, subito
15 tredecim solidi sunt inuenti. Quos uir Dei deferri iussit et adflicto petitori tribui, dicens ut duodecim redderet et unum in expensis propriis haberet.

3. Sed ad ea nunc redeam quae eius discipulis in libri huius exordio praedictis referentibus agnoui. Quidam uir grauissima
20 aduersarii sui aemulatione laborabat, cuius ad hoc usque odium prorupit ut ei nescienti in potu uenenum daret. Qui, quamuis uitam auferre non ualuit, cutis tamen colorem mutauit, ita ut diffusa in corpore eius uarietas leprae morem imitari uideretur. Sed ad Dei hominem deductus, salutem pristi-
25 nam citius recepit. Nam mox ut eum contigit, omnem cutis illius uarietatem fugauit.

28

De ampulla uitrea in saxis proiecta et non fracta

1. Eo quoque tempore quo alimentorum inopia Campaniam grauiter adfligebat, uir Dei diuersis indigentibus monas-

27, 7. *et* ante *quia* add. H m(ap) b   10. *inopia* m   13. *cum... rediit*: *cumque... rediret* b   14. *uero* om. b r   16. *tribui* m r(ap) b: *-buit* G H m(ap) r v (cf. δοθῆναι 2) | *debiti* post *redderet* add. r   21. *darit* m *misceret* b(ap) | *qui*: *cui* m(ap) *quod* r(ap) b   22. *eius tamen cutis* m(ap) *tamen* m

l'opprimeva. Venne perciò al monastero, trovò il servo di Dio onnipotente e gli fece sapere che un suo creditore non gli dava pace a causa di un debito di dodici solidi. Benedetto gli rispose di non possedere tale somma ma lo confortò per la sua indigenza con affettuose parole: «Va' e torna tra due giorni, perché oggi non ho di che darti».

2. Durante questi due giorni, come di consueto, attese alla preghiera. Il terzo giorno, quando tornò il debitore, sopra una cassa del monastero, che era piena di grano, d'un tratto si trovarono tredici solidi. L'uomo di Dio se li fece portare e li dette all'angosciato postulante, dicendogli di restituirne dodici e di trattenerne uno per le proprie spese.

3. Ma ora voglio tornare ai fatti che ho appreso dal racconto dei suoi discepoli dei quali ho fatto cenno all'inizio di questo libro. Un tale era afflitto da forte invidia per un suo nemico e lo odiava tanto che cercò di avvelenarne la bevanda senza che quello se ne accorgesse. Costui non perse la vita ma cambiò il colore della pelle, che si ricoprì di chiazze somiglianti a quelle della lebbra. Lo portarono dall'uomo di Dio ed egli recuperò subito la buona salute di prima, perché appena Benedetto lo toccò, scomparvero dalla sua pelle tutte le macchie.

28

Un'ampolla di vetro viene gettata sui sassi e non si rompe

1. Nel tempo in cui la Campania era gravemente afflitta dalla carestia, Benedetto aveva distribuito ad alcuni poveri tutto ciò

terii sui cuncta tribuerat, ut paene nihil in cellario nisi parum
5 quid olei in uitreo uase remaneret. Tunc quidam subdiaconus
Agapitus nomine aduenit, magnopere postulans ut sibi aliquantulum oleum dari debuisset. Vir autem Domini, qui cuncta decreuerat in terra tribuere, ut in caelo omnia reseruaret, hoc ipsum parum quod remanserat olei iussit petenti dari.
10 Monachus uero, qui cellarium tenebat, audiuit quidem iubentis uerba sed inplere distulit.

2. Cumque post paululum, si id quod iusserat datum esset inquireret, respondit monachus se minime dedisse quia, si illud ei tribueret, omnino nihil fratribus remaneret. Tunc iratus
15 aliis praecepit ut hoc ipsum uas uitreum, in quo parum olei remansisse uidebatur, per fenestram proicerent, ne in cella aliquid per inoboedientiam remaneret. Factumque est. Sub fenestra autem eadem ingens praecipitium patebat, saxorum molibus asperum. Proiectum itaque uas uitreum uenit in saxis,
20 sed sic mansit incolume ac si proiectum minime fuisset, ita ut neque frangi neque oleum effundi potuisset. Quod uir Domini praecepit leuari atque, ut erat integrum, petenti tribuit. Tunc collectis fratribus, inoboedientem monachum de infidelitate sua et superbia coram omnibus increpauit.

29

De doleo uacuo et oleo repleto

1. Qua increpatione conpleta, sese cum isdem fratribus in orationem dedit. In eo autem loco, ubi cum fratribus orabat,

28, 4. *paruum* H m(ap) 7. *olei* m(ap) b r 8. *seruaret* m(ap) 9. *paruum* H m(ap) 13-4. *illud ei* b r: *illum ei* H m(ap) *illud* G m v (cf. τῷ ἀνδρί z) 14. *tribuerit* m 15. *paruum* H m(ap) 19. *asperum* G m b r v: *aspersum* H m(ap) 21. *oleum effundi* G H m(ap) b r: *effundi oleum* m v (cf. τὸ ἔλαιον ἐξεχύθη z) 22. *tribui* m r z
29, 1. *et* om. b 2. *isdem* G H m: *eisdem* m(ap) b r *iisdem* v

che si trovava nel monastero, così che nella dispensa non era rimasto altro che poco olio in una bottiglia. Arrivò un suddiacono di nome Agapito, che insisteva perché gli fosse dato un po' d'olio. Allora l'uomo del Signore, che aveva stabilito di distribuire tutto sulla terra per riservarselo in cielo, fece dare al postulante anche il poco olio che era rimasto. Ma il monaco che era addetto alla dispensa, pur avendo saputo della disposizione di Benedetto, ne differì l'esecuzione.

2. Quando, poco tempo dopo, Benedetto chiese se l'olio fosse stato dato come egli aveva stabilito, il monaco rispose di non averlo dato, perché se lo avesse dato, non ne sarebbe rimasto per i fratelli. Allora Benedetto, preso dalla collera, disse agli altri monaci di gettare fuori dalla finestra la bottiglia nella quale era rimasto un poco d'olio, perché nel monastero nulla doveva rimanere che fosse frutto di disobbedienza. L'ordine fu eseguito. Sotto la finestra c'era un profondo burrone, scosceso e irto di grandi rocce. La bottiglia venne a cadere sulle rocce ma non si ruppe, come se non < fosse stata gettata via, e così l'olio non si versò. Allora l'uomo del Signore la fece riportare su e consegnare, intatta com'era, a colui che aveva fatto la richiesta. Quindi, radunati tutti i monaci, alla loro presenza rimproverò il monaco disobbediente per la mancanza di fede e per l'arroganza.

29

L'orcio vuoto si riempie di olio

1. Dopo che finì di rimproverare il monaco, Benedetto si recò con i fratelli a pregare. Nel luogo dov'essi pregavano c'era un or-

uacuus erat ab oleo doleus et coopertus. Cumque sanctus uir
5 in oratione persisteret, coepit operimentum eiusdem dolei
oleo excrescente subleuari. Quo commoto atque subleuato,
oleum quod excreuerat, ora dolei transiens, pauimentum loci,
in quo incubuerant, inundabat. Quod Benedictus Dei famulus
ut aspexit, protinus orationem conpleuit, atque in pauimen-
10 tum oleum defluere cessauit.

2. Tunc diffidentem inoboedientemque fratrem latius ad-
monuit, ut fidem habere disceret et humilitatem. Isdem uero
frater salubriter correptus erubuit, quia uenerabilis pater uir-
tutem omnipotentis Domini, quam admonitione intimauerat,
15 miraculis ostendebat, nec erat iam ut quisquam de eius pro-
missionibus dubitare possit, qui in uno eodemque momento,
pro uitreo uase paene uacuo, plenum oleo doleum reddidisset.

30

De monacho a daemonio liberato

1. Quadam die, dum ad beati Iohannis oratorium, quod in
ipsa montis celsitudine situm est, pergeret, ei antiquus hostis
in mulomedici specie obuiam factus est, cornu et tripedicam
5 ferens. Quem cum requisisset, dicens: «Vbi uadis?», ille res-
pondit: «Ecce ad fratres uado, potionem eis dare». Itaque per-
rexit uenerabilis Benedictus ad orationem. Qua conpleta, con-
citus rediit. Malignus uero spiritus unum seniorem monachum
inuenit aquam haurientem, in quo statim ingressus est eumque

4. *uacuum... dolium... coopertum* m(ap) b   6. *commoto*: *demoto* r   8. *incubuerant* H m b(ap) v: *-rat* G m(ap) b r z   12. *idem* m(ap) b *is* G   13-4. *uirtute* m   14. *domini*: *dei* b z   16. *possit* G H m: *posset* m(ap) b r v

30, 4. *in mulomedici specie*: *sedens in mulo in medici specie* b(ap) *in modum medici* m(ap)   5. *ubi*: *quo* m(ap) b   7. *pater* post *uenerabilis* add. b   9. *in quo* G H m r v: *in quem* m(ap) r(ap) b z

cio per l'olio, vuoto e coperto. Mentre il sant'uomo persisteva nella preghiera, il coperchio dell'orcio cominciò a sollevarsi, perché l'olio sovrabbondava. Tolto il coperchio, l'olio che era cresciuto superò il bordo dell'orcio e si versò sul pavimento del locale dove i monaci si erano prostrati in preghiera. Quando il servo di Dio se ne accorse, terminò subito di pregare e l'olio smise di diffondersi sul pavimento. <

2. Allora Benedetto rimproverò più a lungo il monaco che non aveva avuto fede ed era stato disobbediente, perché imparasse ad avere fede e umiltà. Quel fratello, salutarmente corretto, si vergognò, perché il venerabile padre dimostrava con i miracoli la potenza del Signore onnipotente della quale aveva parlato nella sua ammonizione, e ormai nessuno più poteva dubitare delle sue promesse, dato che sul momento in luogo di una bottiglia quasi vuota aveva restituito un orcio pieno d'olio.

30
Un monaco viene liberato dal demonio

1. Un giorno, mentre stava andando all'oratorio di san Giovanni, che è in cima al monte, gli si fa incontro l'antico nemico, in veste di veterinario, e portava un imbuto e tre lacci. Benedetto s'informò: «Dove vai?», e quello rispose: «Vado dai monaci per dare loro una medicina». Benedetto continuò allora il cammino per andare a pregare, ma quando finì tornò in fretta. Nel frattempo lo spirito malvagio aveva trovato un monaco anziano che attingeva acqua e subito aveva preso possesso di lui: gettatolo a terra,

10 in terram proiecit et uehementissime uexauit. Quem cum uir Dei, ab oratione rediens, tam crudeliter uexari conspiceret, ei solummodo alapam dedit et malignum ab eo spiritum protinus excussit, ita ut ad eum redire ulterius non auderet.

2. PETRVS. Vellem nosse, haec tanta miracula uirtute semper 15 orationis impetrabat, an aliquando etiam solo uoluntatis exhibebat nutu?

GREGORIVS. Qui deuota mente Deo adhaerent, cum rerum necessitas exposcit, exhibere signa modo utroque solent, ut mira quaeque aliquando ex prece faciant, aliquando ex potes- 20 tate. Cum enim Iohannis dicat: *Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri*, qui filii Dei ex potestate sunt, quid mirum si signa facere ex potestate ualent?

3. Quia enim utroque modo miracula exhibeant, testatur Petrus, qui Tabitham mortuam orando suscitauit, Ananiam 25 uero et Saphiram mentientes morti increpando tradidit. Neque enim orasse in eorum extinctione legitur, sed solummodo culpam, quam perpetrauerant, increpasse. Constat ergo quia aliquando haec ex potestate, aliquando uero exhibent ex postulatione, dum et istis uitam increpando abstulit et illi reddidit 30 orando.

4. Nam duo quoque fidelis Dei famuli Benedicti facta nunc replico, in quibus aperte clareat aliud hunc accepta diuinitus ex potestate, aliud ex oratione potuisse.

13. *redire ad eum* m 14. *uellem* G: *uellim* H *uelim* m b r v (cf. ἤθελον z) | *si* post *nossę* add. m(ap) b r 20. *iohannis* G H m: *-es* m(ap) b r v | *autem* om. m(ap) 21. *qui*: *quod si* m(ap) b(ap) r(ap) 23. *enim*: *eo in* uel *cum* m(ap) 27. *quia*: *quod* b r 32. *replicabo* r(ap) | *clareat* H m b v: *-ret* m(ap) r *-rent* G

lo tormentava con grande violenza. L'uomo di Dio, di ritorno dalla preghiera, vedendolo così malridotto, gli dette soltanto uno schiaffo e scacciò subito da lui lo spirito malvagio, che non osò più tornare da quel monaco.

2. PIETRO. Vorrei sapere: tanti miracoli Benedetto li compiva sempre con la forza della preghiera ovvero qualche volta li operava anche soltanto per iniziativa della sua volontà?

GREGORIO. Chi aderisce a Dio con devozione, a secondo che < la necessità lo richiede, fa miracoli nell'uno e nell'altro modo: a volte compie meraviglie con la preghiera, a volte col proprio potere. Dato che Giovanni dice: *A quanti lo hanno accolto, ha dato loro il potere di diventare figli di Dio*, che c'è di strano se coloro che sono figli di Dio per il loro potere sono in grado di fare miracoli in forza di tale potere?

3. Che i santi facciano miracoli in ambedue i modi, lo attesta Pietro, che ha risuscitato Tabita con la forza della preghiera e invece ha fatto morire Anania e Saffira, perché mentitori, col solo rimprovero. Nel racconto della loro morte, infatti, non leggiamo che egli abbia pregato ma soltanto che rimproverò loro la colpa che avevano commesso. Perciò i santi fanno miracoli a volte grazie al loro potere, altre volte in forza della preghiera, dato che Pietro ha fatto morire questi rimproverandoli e ha risuscitato quella pregando.

4. Ma a questo riguardo ora ti racconto due episodi del servo di Dio Benedetto, nei quali si vede chiaramente che una volta egli ha operato grazie al potere che gli veniva da Dio e l'altra volta in forza della preghiera.

30, 20. Eu. Io. 1, 12 24. Cf. Act. Ap. 9, 40; 5, 1 sqq.

31

De ligato rustico et solo eius uisu soluto

1. Gothorum quidam, Zalla nomine, perfidiae fuit arrianae, qui Totilae regis eorum temporibus contra catholicae ecclesiae religiosos uiros ardore inmanissimae crudelitatis exarsit, ita ut
5 quisquis ei clericus monachusue ante faciem uenisset, ab eius manibus uiuus nullo modo exiret. Quadam uero die auaritiae suae aestu succensus, in rapinam rerum inhians, dum quendam rusticum tormentis crudelibus adfligeret eumque per supplicia diuersa laniaret, uictus poenis rusticus sese res suas
10 Benedicto Dei famulo conmendasse professus est ut, dum hoc a torquente creditur, suspensa interim crudelitate, ad uitam horae raperentur.

2. Tunc isdem Zalla cessauit rusticum tormentis adfligere, sed eius brachia loris fortibus adstringens, ante equum suum
15 coepit inpellere, ut quis esset Benedictus, qui eius res susceperat, demonstraret. Quem ligatis brachiis rusticus antecedens duxit ad sancti uiri monasterium, eumque ante ingressum cellae solum sedentem repperit et legentem. Eidem autem subsequenti et saeuienti Zallae rusticus dixit: «Ecce iste est, de quo
20 dixeram, Benedictus pater». Quem dum feruido spiritu cum peruersae mentis insania fuisset intuitus, eo terrore quo consueuerat acturum se existimans, magnis coepit uocibus clamare, dicens: «Surge, surge, et res istius rustici redde, quas accepisti».

25 3. Ad cuius uocem uir Dei protinus oculos leuauit a lectione, eumque intuitus, mox etiam rusticum, qui ligatus teneba-

31, 1. *de rustico ligato et solo aspectu uiri dei soluto* b 2-6. *gothorum... exiret* accedit w 2. *zalla* G m(ap) b r v w: alii alia 11. *crederetur* m(ap) r 12. *horae* om. r | *raperentur* G m b r(ap) v: *raperetur* H r *reparentur* r(ap) *repararentur* b(ap) 13. *idem* m(ap) b r | *zalla* G m(ap) b r: alii alia (= linn. 19, 31) 20. *tibi* post *dixeram* add. m(ap) b z

31

Un contadino, che era stato legato, viene liberato dal solo sguardo di Benedetto

1. Un Goto di nome Zalla, che era ariano, al tempo del re Totila imperversava crudelmente contro i religiosi della chiesa cattolica, al punto che, qualsiasi monaco o chierico gli capitasse a tiro, non usciva mai vivo dalle sue mani. Un giorno, spinto dall'avidità e perciò desiderando rapinare qualcosa, faceva torturare crudelmente con diversi supplizi un contadino, finché quello, vinto dal dolore, confessò di aver affidato i suoi beni a Benedetto. Sperava in questo modo di strappare qualche ora di vita, dato che il carnefice, credendo vera la confessione, avrebbe interrotto per qualche tempo la tortura.

2. In effetti Zalla smise di far torturare il contadino, ma lo fece legare strettamente e lo sollecitava a camminare davanti al suo cavallo, affinché gli indicasse chi fosse quel Benedetto che aveva ricevuto le sue cose. Così il contadino, precedendolo con le braccia legate, lo condusse al monastero del sant'uomo e lo trovò che sedeva da solo davanti all'ingresso, immerso nella lettura. Allora il contadino disse a Zalla che seguiva schiumando di rabbia: «Ecco il padre Benedetto di cui ti ho parlato». Zalla, dopo averlo osservato, tutto preso e sconvolto dalla follia, ritenne di dover trattare anche con lui con l'usuale violenza per intimorirlo, e cominciò a gridare a gran voce: «Alzati, alzati, e rendimi i beni che hai ricevuto da questo contadino».

3. A queste parole l'uomo di Dio alzò gli occhi dalla lettura, e li fissò su di lui e poi sul contadino che era strettamente legato.

tur, adtendit. Ad cuius brachia dum oculos deflexisset, miro modo tanta se celeritate coeperunt inligata brachiis lora deuoluere, ut dissolui tam concite nulla hominum festinatione po-
30 tuissent. Cumque is, qui ligatus uenerat, coepisset subito adstare solutus, ad tantae potestatis uim tremefactus Zalla ad terram corruit et ceruicem crudelitatis rigidae ad eius uestigia inclinans, orationibus se illius conmendauit. Vir autem sanctus a lectione minime surrexit, sed uocatis fratribus eum introrsus
35 tolli, ut benedictionem acciperet, praecepit. Quem ad se reductum, ut a tantae crudelitatis insania quiescere deberet, admonuit. Qui fractus recedens, nil ulterius petere a rustico praesumpsit, quem uir Dei non tangendo sed respiciendo soluerat.

40 4. Ecce est, Petre, quod dixi, quia hii qui omnipotenti Deo familiarius seruiunt, aliquando mira facere etiam ex potestate possunt. Qui enim ferocitatem Gothi terribilis sedens repressit, lora uero nodosque ligaturae, quae innocentis brachia adstrinxerant, oculo dissoluit, ipsa miraculi celeritate indicat
45 quia ex potestate acceperat habere quod fecit. Rursum quoque, quale quantunque miraculum orando ualuit obtinere, subiungam.

32

De mortuo suscitato

1. Quadam die cum fratribus ad agri opera fuerat egressus. Quidam uero rusticus defuncti filii corpus in ulnis ferens, or-

27. *defixisset* b(ap) *flexisset* m(ap) 28-9. *dissoluere* m(ap) b(ap) 35. *acciperet* H m(ap) b r v: *-rit* G *acceperit* m 38. *dei*: *domini* m b 40. *hii* G m v: *hi* H m(ap) b r 42. *ferocitate* m 44. *oculo* H m(ap) r: *-los* G *-lis* m b v z *-lus* uel *-li* m(ap) 46. *ualuit*: *uoluit* r(ap) b
32, 2. *quodam* b

Quando i suoi occhi si fissarono sulle braccia del contadino, mirabilmente le corde cominciarono a sciogliersi, tanto rapidamente quanto nessun uomo avrebbe potuto sciogherle. A vedere che colui che era venuto legato ora stava in piedi privo di legami, Zalla fu preso da spavento al cospetto di tanto grande potere, si gettò a terra e piegando la sua cervice, prima irrigidita dalla crudeltà, prostrato ai piedi di Benedetto, si raccomandò alle sue preghiere. Il sant'uomo non si distolse dalla lettura, e senza alzarsi chiamò i monaci e disse loro di farlo entrare perché ricevesse del cibo benedetto. Quando glielo ricondussero, lo ammonì a smettere di essere tanto crudele. Il Goto si allontanò tutto umiliato e non osò più pretendere nulla dal contadino, che l'uomo di Dio aveva slegato senza toccarlo, ma soltanto guardandolo.

4. Ecco, Pietro, quello che ho detto: coloro i quali prestano a Dio onnipotente un servizio assiduo e fedele talvolta possono compiere miracoli grazie anche al loro potere. Benedetto infatti che, restando seduto, represse la ferocia del terribile Goto e che col solo sguardo sciolse gli stretti legami che stringevano le braccia innocenti, proprio per la prontezza e la facilità con cui operò il miracolo dà a vedere di avere ottenuto il potere di fare ciò che fece. Ora invece racconterò quale e quanto grande miracolo abbia ottenuto di compiere grazie alla preghiera.

32

Viene risuscitato un morto

1. Un giorno Benedetto era uscito con i fratelli per lavorare nei campi. Nel frattempo venne al monastero un contadino che reca-

bitatis luctu aestuans, ad monasterium uenit, Benedictum pa-
5 trem quaesiuit. Cui cum dictum esset quia isdem pater cum fratribus in agro moraretur, protinus ante monasterii ianuam corpus extincti filii proiecit et, dolore turbatus, ad inueniendum uenerabilem patrem sese concitus in cursum dedit.

2. Eadem uero hora uir Dei ab agri opere iam cum fratribus
10 reuertebatur. Quem mox ut orbatus rusticus aspexit, clamare coepit: «Redde filium meum, redde filium meum». Vir autem Dei in hac uoce substitit, dicens: «Numquid ego tibi filium tuum abstuli?». Cui ille respondit: «Mortuus est. Veni, resuscita eum». Quod mox ut Dei famulus audiuit, ualde contris-
15 tatus est, dicens: «Recedite, fratres, recedite. Haec nostra non sunt, sed sanctorum apostolorum sunt. Quid nobis onera uultis inponere, quae non possumus portare?». At ille, quem nimius cogebat dolor, in sua petitione perstitit, iurans quod non recederet, nisi eius filium resuscitaret. Quem mox Dei famulus
20 inquisiuit, dicens: «Vbi est?». Cui ille respondit: «Ecce corpus eius ad ianuam monasterii iacet».

3. Vbi dum Dei uir cum fratribus peruenisset, flexit genu et super corpusculum infantis incubuit seseque erigens ad caelum palmas tetendit, dicens: «Domine, non aspicias peccata
25 mea sed fidem huius hominis, qui resuscitare filium suum rogat, et redde in hoc corpusculo animam, quam abstulisti». Vix in oratione uerba conpleuerat, et regrediente anima ita corpusculum pueri omne contremuit, ut sub oculis omnium qui aderant apparuerit concussione mirifica tremendo palpitasse.
30 Cuius mox manum tenuit, et eum patri uiuentem atque incolumem dedit.

5. *idem* m(ap) b 9. *opere* H m b r v: *-ra* G m(ap) 12. *tibi* om. m(ap) r z post *tuum* (lin. 13) trai. b 14. *ut mox* b 15. *recede frater recede* b(ap) 16. *sunt* om. m(ap) b r 16-7. *uultis*: *uis* b(ap) 22. *dum*: *cum* m(ap) b | *dei uir* G H m(ap) v z: *uir dei* m b r | *genu* G m: *genua* m(ap) b r v z *ianua* H 25. *resuscitare* G H m(ap): *-ri* m b r v (cf. ἀναστῆναι z)

va in braccio il corpo del figlioletto morto e, tutto sconvolto dal lutto, chiese di lui. Quando gli fu detto che stava nei campi con gli altri monaci, egli depose a terra, davanti al portone del monastero, il corpo del figlio morto e, fuori di sé dal dolore, si mise a correre per trovare il venerabile padre.

2. Proprio allora l'uomo di Dio tornava insieme con i fratelli dopo aver lavorato nei campi. Quando il contadino lo vide, cominciò a gridare: «Restituiscimi mio figlio, restituiscimi mio figlio». A queste parole l'uomo di Dio si fermò e gli disse: «Sono stato forse io a toglierti tuo figlio?». Gli rispose: «È morto, vieni a risuscitarlo». A sentire queste parole, Benedetto si rattristò molto e disse: «Allontanatevi, fratelli, allontanatevi. Una cosa di questo genere non è da noi ma si addice agli apostoli. Quale peso mi si vuole imporre, che io non posso sostenere?». Ma quello, sconvolto dal dolore, insisteva nella richiesta, giurando che non se ne sarebbe andato se Benedetto non gli avesse risuscitato il figlio. Allora il servo di Dio gli chiese: «Dov'è?». Gli rispose: «Ecco, il suo corpo sta a terra, al portone del monastero».

3. Quando l'uomo di Dio arrivò colà con i fratelli, piegò le ginocchia e si distese sopra il corpo del fanciullo; poi, alzando le mani al cielo, disse: «Signore, non guardare ai miei peccati ma alla fede di questo uomo, il quale chiede che suo figlio venga risuscitato, e restituisci al corpo l'anima che hai tolto». Aveva appena terminato di pregare, ed ecco che l'anima, tornando nel corpo del giovane, lo fece tremare tutto, al punto che agli occhi dei presenti sembrava che palpitasse come se avesse ricevuto una scossa molto forte. Benedetto lo prese per mano e lo restituì vivo e incolume a suo padre.

4. Liquet, Petre, quia hoc miraculum in potestate non habuit, quod prostratus petiit ut exhibere potuisset.

PETRVS. Sic cuncta esse ut asseris, constat patenter, quia
35 uerba quae proposueras rebus probas. Sed quaeso te, indices si sancti uiri omnia quae uolunt possunt, et cuncta inpetrant quae desiderant obtinere.

33

De miraculo Scolasticae sororis eius

1. GREGORIVS. Quisnam erit, Petre, in hac uita Paulo sublimior, qui de carnis suae stimulo ter Dominum rogauit, et tamen quod uoluit obtinere non ualuit? Ex qua re necesse est ut
5 tibi de uenerabili patre Benedicto narrem quia fuit quiddam quod uoluit, sed non ualuit inplere.

2. Soror namque eius, Scolastica nomine, omnipotenti Domino ab ipso infantiae tempore dicata, ad eum semel per annum uenire consueuerat, ad quam uir Dei non longe extra ia-
10 nuam in possessione monasterii descendebat. Quadam uero die uenit ex more, atque ad eam cum discipulis uenerabilis eius descendit frater. Qui totum diem in Dei laudibus sacrisque conloquiis ducentes, incumbentibus iam noctis tenebris, simul acceperunt cibos. Cumque adhuc ad mensam sederent
15 et inter sacra conloquia tardior se hora protraheret, eadem sanctimonialis femina, soror eius, eum rogauit, dicens: «Quaeso te, ut ista nocte me non deseras, ut usque mane aliquid de caelestis uitae gaudiis loquamur». Cui ille respondit: «Quid est

34. *si* m 35. *te* G H m(ap) v: *te ut* m b z *te ut mihi* r
33, 8. *dedicata* m(ap) b r 10. *possessione* m b r v: *-nem* G H m(ap) (cf. ἐν κτήματι z) 14. *cibos* H m b r v: *-um* G m(ap) τροφῆς z 16. *sanctimoniales* G H (*-taem-*) (ante corr.) 17. *ut ista nocte me non* H m(ap): *ne ista nocte me* G m b r v z | *aliquid* om. b z

4. È evidente, Pietro, che egli non poté operare questo miracolo col suo proprio potere, perché chiese prostrato di poterlo fare.

PIETRO. È chiaro tutto ciò che dici, perché confermi con i fatti ciò che hai affermato a parole. Ma, ti prego, chiariscimi se i santi possono tutto ciò che vogliono e ottengono tutto ciò che desiderano ottenere.

33
Il miracolo di Scolastica, sorella di Benedetto

1. GREGORIO. Chi ci può essere, Pietro, tra gli uomini più eccelso di Paolo? Eppure pregò tre volte il Signore riguardo al pungolo della sua carne, e non poté essere esaudito. Perciò è opportuno che anche riguardo a Benedetto io ti racconti come una volta non sia riuscito a realizzare ciò che aveva desiderato ottenere. <

2. Sua sorella Scolastica, consacrata fin da bambina al Signore onnipotente, veniva da lui una volta all'anno, e l'uomo di Dio scendeva a incontrarla non lontano fuori della porta, in un terreno che apparteneva al monastero. Un certo giorno essa venne come di consueto e il fratello scese con i discepoli per incontrarla. Passarono tutto il giorno cantando le lodi di Dio e parlando di argomenti spirituali, e quando già stava per annottare, cenarono insieme. Sedevano ancora a tavola e, mentre parlavano di argomenti spirituali, l'ora si faceva sempre più tarda; allora la sorella lo pregò dicendo: «Non te ne andare questa notte, ti prego, in modo che fino a giorno possiamo parlare delle gioie della vita celeste». <

33, 3. Cf. 2 Ep. Cor. 12, 7 sqq.

quod loqueris, soror? Manere extra cellam nullatenus pos-
20 sum».

3. Tanta uero erat caeli serenitas, ut nulla in aere nubes appareret. Sanctimonialis autem femina, cum uerba fratris negantis audisset, insertas digitis manus super mensam posuit, et caput in manibus omnipotentem Dominum rogatura decli-
25 nauit. Cumque leuaret de mensa caput, tanta coruscationis et tonitrui uirtus tantaque inundatio pluuiae erupit, ut neque uenerabilis Benedictus neque fratres qui cum eo aderant extra loci limen quo consederant pedem mouere potuissent. Sanctimonialis quippe femina, caput in manibus declinans, lacrima-
30 rum fluuius in mensam fuderat, per quos serenitatem aeris ad pluuiam traxit. Nec paulo tardius post orationem inundatio illa secuta est, sed tanta fuit conuenientia orationis et inundationis, ut de mensa caput iam cum tonitruo leuaret, quatenus unum idemque esset momentum et leuare caput et pluuiam
35 deponere.

4. Tunc uir Dei inter coruscos et tonitruos atque ingentis pluuiae inundationem uidens se ad monasterium non posse remeare, coepit conqueri contristatus, dicens: «Parcat tibi omnipotens Deus, soror. Quid est quod fecisti?». Cui illa respon-
40 dit: «Ecce te rogaui, et audire me noluisti. Rogaui Dominum meum, et audiuit me. Modo ergo, si potes, egredere et, me dimissa, ad monasterium recede». Ipse autem exire extra tectum non ualens, qui remanere sponte noluit in loco mansit inuitus, sicque factum est ut totam noctem peruigilem ducerent, at-
45 que per sacra spiritalis uitae conloquia sese uicaria relatione satiarent.

19. *hoc* ante *quod* add. m   30. *fluuius* H (ante corr.) m (cf. III 13, 2): *-ium* m(ap) r *-ios* G H (ex corr.) m(ap) b v *flumina* r(ap) | *mensa* m | *quos* G H m(ap) v: *quas* m b r   36. *et* om. r | *tonitruos* G H (ante corr.) m b v: *-rua* H (ex corr.) m(ap)   41. *audiuit* H m b r v: *exaudiuit* G m(ap) εἰσήκουσε z   44. *peruigiles* b(ap) ἀγρυπνοῦντες z

Ma Benedetto le rispose: «Che dici mai, sorella? Non ci è assolutamente permesso restare fuori del monastero». <

3. Il cielo era tutto sereno, senza che si vedesse una nuvola. Allora la monaca, sentito il diniego del fratello, pose sulla tavola le mani con le dita intrecciate e abbassò il capo tra le mani per pregare il Signore onnipotente. Quando lo sollevò dalla tavola, scoppiò un improvviso temporale, con lampi tuoni e pioggia in abbondanza, tale che né Benedetto né i suoi fratelli ebbero la possibilità di fare un solo passo fuori dell'abitazione dove si erano fermati. In effetti, quando la monaca aveva reclinato il capo tra le mani, aveva versato sulla tavola lacrime in gran quantità, che avevano trasformato in pioggia la serenità del cielo. E tutta quella pioggia non era sopraggiunta qualche tempo dopo la preghiera, ma la simultaneità della preghiera e della pioggia fu tale che, quando la monaca sollevò il capo dalla tavola, già tuonava: perciò coincisero, in un medesimo istante, il sollevarsi della testa e lo scendere giù della pioggia.

4. Allora l'uomo di Dio, vedendo che tra tuoni fulmini e grande pioggia non gli era possibile tornare al monastero, tutto triste cominciò a lamentarsi: «Ti perdoni Dio onnipotente, sorella. Che cosa mai hai fatto?». E quella: «Ti ho pregato e non mi hai voluto dare ascolto; ho pregato il mio Signore e mi ha ascoltato. Perciò ora, se ti riesce, esci. Congedami e torna al monastero». Ma Benedetto non poté uscire da quella casa: non aveva voluto rimanere in quel luogo spontaneamente e vi rimase perché costretto; e così vegliarono tutta la notte e si confortarono vicendevolmente scambiandosi discorsi di vita spirituale.

5. Qua de re dixi eum uoluisse aliquid, sed minime potuisse, quia si uenerabilis uiri mentem aspicimus, dubium non est quod eandem serenitatem uoluerit, in qua descenderat, per-
50 manere. Sed contra hoc quod uoluit, in uirtute omnipotentis Dei ex feminae pectore miraculum inuenit. Nec mirum quod plus illo femina, quae diu fratrem uidere cupiebat, in eodem tempore ualuit. Quia enim iuxta Iohannis uocem *Deus caritas est*, iusto ualde iudicio illa plus potuit, quae amplius amauit.
55 PETRVS. Fateor, multum placet quod dicis.

34

De anima sororis eius uisa qualiter e corpore sit egressa

1. GREGORIVS. Cumque die altero eadem uenerabilis femina ad cellam propriam recessisset, uir Dei ad monasterium rediit. Cum ecce post triduum in cella consistens, eleuatis in aera
5 oculis, uidit eiusdem sororis suae animam, de eius corpore egressam, in columbae specie caeli secreta penetrare. Qui tantae eius gloriae congaudens, omnipotenti Deo in hymnis et laudibus gratias reddidit eiusque obitum fratribus denuntiauit.
10 2. Quos etiam protinus misit, ut eius corpus ad monasterium deferrent atque in sepulcro, quod sibi ipse parauerat, ponerent. Quo facto, contigit ut quorum mens una semper in Deo fuerat, eorum quoque corpora nec sepultura separaret.

50. *hoc* G m b r v: *haec* H om. m(ap)
34, 3. *recessisset* om. r 4. *cum ecce*: *cum* r *ecce* m(ap)

5. Per questo ho detto che Benedetto aveva voluto qualcosa senza poterla ottenere, perché se guardiamo all'intenzione di quell'uomo venerabile, non c'è dubbio che egli abbia desiderato che continuasse il bel tempo col quale era venuto. Ma contro la sua volontà la potenza di Dio lo mise di fronte a un miracolo operato dal cuore di una donna. Non c'è da stupirsi che in quella circostanza abbia potuto più di lui quella donna che da lungo tempo desiderava vedere il fratello. Dato che, come dice Giovanni, *Dio è amore*, per giusto giudizio poté di più colei che amò di più.

PIETRO. Lo confesso, ciò che tu dici mi riesce molto gradito.

34

Si vede in che modo l'anima della sorella sia uscita dal corpo

1. GREGORIO. Il giorno dopo, la venerabile donna tornò al proprio monastero e l'uomo di Dio al suo. Ecco che, tre giorni dopo, mentre stava nel monastero, alzati gli occhi al cielo vide l'anima di sua sorella che, uscita dal corpo, in aspetto di colomba < entrava nei misteriosi recessi del cielo. Lieto di tanta sua gloria, rese grazie a Dio onnipotente con inni di lode e annunciò ai fratelli la morte di sua sorella.

2. Inviò subito alcuni di costoro perché portassero la salma al suo monastero, per deporla nel sepolcro che aveva preparato per < sé. Avvenne così che neppure la sepoltura separò i corpi di coloro che erano stati sempre unanimi in Dio.

53. 1 Ep. Io. 4, 8. 16
34, 6. Cf. Eu. Luc. 3, 22

35

De mundo ante eius oculos collecto et anima Germani Capuanae ciuitatis episcopi

1. Alio quoque tempore Seruandus diaconus atque abbas eius monasterii quod in Campaniae partibus a Liberio quondam patricio fuerat constructum, ad eum uisitationis gratia ex more conuenerat. Eius quippe monasterium frequentabat, ut quia isdem quoque uir doctrina gratiae caelestis influebat, dulcia sibi inuicem uitae uerba transfunderent et suauem cibum caelestis patriae, quia adhuc perfecte gaudendo non poterant, saltem suspirando gustarent.

2. Cum uero hora iam quietis exigeret, in cuius turris superioribus se uenerabilis Benedictus, in eius quoque inferioribus se Seruandus diaconus conlocauit, quo uidelicet in loco inferiora superioribus peruius continuabat ascensus. Ante eandem uero turrem largius erat habitaculum, in quo utriusque discipuli quiescebant. Cumque uir Domini Benedictus, adhuc quiescentibus fratribus, instans uigiliis nocturnae orationis tempora praeuenisset, ad fenestram stans et omnipotentem Dominum deprecans, subito intempesta noctis hora respiciens, uidit fusam lucem desuper cunctas noctis tenebras exfugasse tantoque splendore clarescere, ut diem uinceret lux illa quae inter tenebras radiasset.

3. Mira autem ualde res in hac speculatione secuta est, quia, sicut post ipse narrauit, omnis etiam mundus, uelut sub uno solis radio collectus, ante oculos eius adductus est. Qui uene-

35, 1. *de* ante *anima* add. b   5. *constitutum* b(ap)   7. *idem* m(ap) b   11. *cum uero*: *cumque* b | *exigeret* G m(ap) b r v: *exigerit* H *exegerit* m   13. *se* G (ex corr.) H m(ap) b v: *sese* m r om. G (ante corr.) m(ap)   13-4. *inferiore* m   15. *turrim* m(ap) b r   16. *domini*: *dei* b z   18. *omnipotenti* G   19. *domino* G H *deum* b z   22. *inter tenebras* H m b r v: *in tenebras* G *in tenebris* m(ap) ἐν τῇ τῆς νυκτὸς ἀωρίᾳ z   23. *hac speculatione*: *eandem speculationem* b(ap)

35
Tutto il mondo sotto il suo sguardo e l'anima di Germano, vescovo di Capua

1. In un'altra circostanza Servando, diacono e abate del monastero che era stato istituito in Campania dal patrizio Liberio, era venuto a visitare Benedetto, come d'abitudine. Ne frequentava infatti il monastero, perché anche lui abbondava di dottrina spirituale, per cui essi si scambiavano vicendevolmente dolci parole di vita, e poiché non potevano ancora saziarsi completamente del soave cibo della patria celeste, almeno lo pregustavano col desiderio.

2. Arrivata l'ora del riposo, Benedetto prese posto nella parte superiore di una torre, nella cui parte inferiore si collocò Servando. Con una scala si passava comodamente da un piano all'altro. Davanti alla torre c'era un edificio più spazioso, dove riposavano i discepoli di ambedue gli abati. Mentre costoro riposavano, Benedetto continuava a vegliare, anticipando il tempo della preghiera notturna. Mentre stava alla finestra e pregava il Signore onnipotente, improvvisamente guardando il cielo nel cuore della notte, vide una luce diffusa che scacciava, al di sopra del monastero, tutte le tenebre notturne e risplendeva tanto da superare la luce del giorno, anche se risplendeva tra le tenebre.

3. Ma fu meraviglioso anche il seguito di questa visione, come raccontò tempo dopo egli stesso: tutto il mondo, come raccolto sotto un solo raggio di sole, fu portato davanti ai suoi occhi. E

rabilis pater, dum intentam oculorum aciem in hoc splendore coruscae lucis infigeret, uidit Germani Capuani episcopi animam in spera ignea ab angelis in caelum ferri.

4. Tunc tanti sibi testem uolens adhibere miraculi, Seruan-
30 dum diaconem iterato bis terque eius nomine cum clamoris magnitudine uocauit. Cumque ille fuisset insolito tanti uiri clamore turbatus ascendit, respexit partemque lucis exiguam uidit. Cui tantum hoc obstupescenti miraculum, uir Dei per ordinem quae fuerant gesta narrauit statimque in Casinum
35 castrum religioso uiro Theopropo mandauit, ut ad Capuanam urbem sub eadem nocte transmitteret, et quid de Germano episcopo ageretur agnosceret et indicaret. Factumque est, et reuerentissimum uirum Germanum episcopum is qui missus fuerat iam defunctum repperit, et requirens subtiliter agnouit
40 eodem momento fuisse illius obitum, quo uir Domini eius cognouit ascensum.

5. PETRVS. Mira res ualde et uehementer stupenda. Sed hoc quod dictum est, quia ante oculos ipsius, quasi sub uno solis radio collectus, omnis mundus adductus est, sicut numquam ex-
45 pertus sum, ita nec conicere scio; quonam ordine fieri potest ut mundus omnis ab homine uno uideatur?

6. GREGORIVS. Fixum tene, Petre, quod loquor, quia animae uidenti creatorem angusta est omnis creatura. Quamlibet etenim parum de luce creatoris aspexerit, breue ei fit omne quod
50 creatum est, quia ipsa luce uisionis intimae mentis laxatur sinus tantumque expanditur in Deo, ut superior existat mundo. Fit uero ipsa uidentis anima etiam super semetipsam. Cumque in Dei lumine rapitur super se, in interioribus ampliatur, et

30. *diaconem* m: *diāc* H *diaconum* G m(ap) b r v 33. *obstupescenti* H m(ap) b r: *obstupiscenti* G *obstupenti* m(ap) *stupiscenti* m *stupescenti* m(ap) v 37. *est et* H m b r v: *est ut* G m(ap) 40-1. *cognouit* H m b r v: *agnouit* G m(ap) 41. *abcessum* b(ap) 45. *quonam* m(ap) b r: *quoniam quo* H m v *quo namque* G m(ap) (cf. ποίᾳ τάξει z) 48. *quaelibet* m 49. *paruum* m

mentre Benedetto fissava lo sguardo in questo splendore di luce scintillante, vide l'anima di Germano, vescovo di Capua, che veniva portata in cielo dagli angeli in una sfera di fuoco.

4. Volle allora che ci fosse un testimone di così grande miracolo e chiamò ripetutamente e a gran voce Servando; e quando questi, turbato dall'insolito gridare di tanto uomo, salì, guardò anche lui e vide una piccola parte di quella luce. A lui, che era stupefatto per tale miracolo, l'uomo di Dio raccontò per filo e per segno tutto quello che era successo, poi subito mandò a dire al pio Teopropo, che risiedeva nel paese di Cassino, di mandare in quella stessa notte qualcuno a Capua, per sapere che cosa ne fosse stato di Germano. Così fu fatto e l'inviato trovò che Germano era morto; s'informò meglio e accertò che quello era morto proprio nel momento in cui l'uomo del Signore lo aveva visto salire in cielo.

5. PIETRO. È cosa meravigliosa, da restare stupefatti. Ma quanto a ciò che hai detto, che davanti ai suoi occhi, come raccolto sotto un solo raggio di sole, è stato portato tutto il mondo, poiché non ho avuto mai un'esperienza di questo genere, non riesco neppure a immaginarmela. In che modo infatti è potuto accadere che il mondo intero sia stato visto da un solo uomo?

6. GREGORIO. Tieni bene a mente, Pietro, ciò che ti dico: a un'anima che vede il creatore tutta la creazione appare piccola cosa. Anche se infatti ha visto soltanto poco della luce del creatore, tutto ciò che è stato creato gli appare ben piccolo, perché alla luce della visione si allarga la capacità dell'anima e si dilata tanto in Dio da risultare superiore al mondo. In effetti l'anima di chi vede s'innalza anche al di sopra di sé stessa. Quando, illuminata da Dio, viena rapita al di sopra di sé, si dilata interiormente, e quan-

dum sub se conspicit, exaltata conprehendit quam breue sit
55 quod conprehendere humiliata non poterat. Vir ergo qui [intueri] globum igneum, angelos quoque ad caelum redeuntes uidebat, haec procul dubio cernere nonnisi in Dei lumine poterat. Quid itaque mirum, si mundum ante se collectum uidit qui subleuatus in mentis lumine extra mundum fuit?

60 7. Quod autem collectus mundus ante eius oculos dicitur, non caelum et terra contracta est, sed uidentis animus dilatatus, qui in Deo raptus, uidere sine difficultate potuit omne quod infra Deum est. In illa ergo luce, quae exterioribus oculis fulsit, lux interior in mente fuit, quae uidentis animum quia ad
65 superiora rapuit, ei quam angusta essent omnia inferiora monstrauit.

8. PETRVS. Videor mihi utiliter non intellexisse quae dixeras, quando ex tarditate mea tantum creuit expositio tua. Sed quia haec liquide meis sensibus infudisti, quaeso ut ad narra-
70 tionis ordinem redeas.

36

Quod regulam monachorum scripserit

GREGORIVS. Libet, Petre, adhuc de hoc uenerabili patre multa narrare, sed quaedam eius studiose praetereo, quia ad aliorum gesta euoluenda festino. Hoc autem nolo te lateat,
5 quod uir Dei inter tot miracula quibus in mundo claruit, doctrinae quoque uerbo non mediocriter fulsit. Nam scripsit mo-

54. *sub se* G m r v: *se sub se* b *se super se* H *se* m(ap) *sub se mens* b(ap) 55. *dei* post *ergo* add. m(ap) b 55-6. *intueri* seclusi v secutus: add. G H (*-re*) m b(ap) r *intuens* r(ap) b z *intuerit* r(ap) *in turri* b(ap) 56. *angelus* m 61. *contracta est* G m b r v: *contractus est* H *contracti sunt* r(ap) *contracta fuit* m(ap) 61-2. *dilatatur* m(ap) *est dilatatus* b 69. *quia*: *cum* b | *liquido* b

do guarda sotto di sé, poiché sta in alto, comprende quanto piccolo sia ciò che non poteva comprendere quando stava in basso. Perciò colui che vedeva un globo di fuoco e gli angeli che tornavano in cielo, non poteva contemplare tutto questo se non nella luce di Dio. Che c'è pertanto da meravigliarsi, se ha visto il mondo raccolto davanti ai suoi occhi colui che, interiormente illuminato, è stato sollevato fuori dal mondo?

7. Quando poi diciamo che il mondo si era raccolto davanti ai suoi occhi, non è che cielo e terra si siano ristretti, ma si è dilatata l'anima di chi vedeva, ed egli rapito in Dio ha potuto vedere senza difficoltà tutto ciò che è al di sotto di Dio. Mentre quella luce risplendeva davanti agli occhi corporei, una luce interiore illuminò l'anima di lui che vedeva e la rapì in alto, mostrandogli quanto dappoco fosse tutto ciò che stava in basso.

8. PIETRO. Mi pare che sia stato utile che io non abbia compreso ciò che tu dicevi, dato che la tua spiegazione è stata tanto più esauriente quanto più io sono stato lento nel comprendere. Ma ora che mi hai fatto capire con tanta chiarezza, ti prego di tornare alla trama del racconto.

36

Benedetto scrive una regola per i monaci

GREGORIO. Avrei piacere, Pietro, di raccontarti ancora molti fatti di questo venerabile padre, ma ne tralascio alcuni a bella posta perché ho fretta di raccontare anche le gesta di altri. Ma voglio che tu abbia ben presente che Benedetto, tra tanti miracoli che l'hanno reso famoso in tutto il mondo, si è distinto non poco anche per dottrina. Infatti ha scritto una regola per i monaci, esem-

nachorum regulam discretione praecipuam, sermone luculentam. Cuius si quis uelit subtilius mores uitamque cognoscere, potest in eadem institutione regulae omnes magisterii illius ac-
10 tus inuenire, quia sanctus uir nullo modo potuit aliter docere quam uixit.

37

De prophetia sui exitus fratribus denuntiata

1. Eodem uero anno quo de hac uita erat exiturus, quibusdam discipulis secum conuersantibus, quibusdam longe manentibus sanctissimi sui obitus denuntiauit diem, praesentibus
5 indicens ut audita per silentium tegerent, absentibus indicans quod uel quale eis signum fieret, quando eius anima de corpore exiret.

2. Ante sextum uero sui exitus diem, aperiri sibi sepulturam iubet. Qui mox correptus febribus, acri coepit ardore fati-
10 gari. Cumque per dies singulos languor ingrauesceret, sexto die portari se in oratorium a discipulis fecit, ibique exitum suum dominici corporis et sanguinis perceptione muniuit, atque inter discipulorum manus inbecilla membra sustentans, erectis in caelo manibus stetit et ultimum spiritum inter uerba
15 orationis efflauit.

3. Qua scilicet die duobus de eo fratribus, uni in cella commoranti, alteri autem longius posito, reuelatio unius atque indissimilis uisionis apparuit. Viderunt namque quia strata palliis atque innumeris corusca lampadibus uia recto orientis

36, 7. *discretione* m b r v z: *descriptione* G (*discr-*) m(ap) *districtionem* H *desertione* m(ap) | *praecipuam* H m b r v: *-pua* G m(ap) r(ap) z   7-8. *luculentam* H m b r v: *-ta* G m(ap) *-to* b(ap) z   8. *uelit* m b r v: *uellit* G H

37, 5. *pro silentio* b(ap)   8-9. *sepulturam*: *sepulcrum* m(ap) b(ap)   9. *ardore*: *dolore* b(ap)   10. *sexta* b   14. *caelo* G m(ap): *caelum* H m(ap) b r v z *caelis* m   19. *corusca* om. G | *recto* H m b r v: *-ta* G m(ap)

plare per la discrezione, brillante per la forma. Se uno ha intenzione di conoscerne più dettagliatamente la condotta di vita, può leggere in questa regola l'insegnamento che ha informato la sua azione, perché questo sant'uomo ha insegnato esattamente come ha vissuto.

37

La profezia della sua morte viene comunicata ai fratelli

1. Nell'anno in cui sarebbe morto, indicò il giorno della sua morte santa sia ad alcuni discepoli che vivevano insieme con lui sia ad altri che stavano lontano. Intimò ai presenti di tenere nascosto ciò che avevano udito e indicò a quelli lontani il segno che si sarebbe verificato quando la sua anima fosse uscita dal corpo.

2. Sei giorni prima della sua morte, fece aprire la sua tomba. Fu colpito da una febbre la cui violenza lo fiaccava. Poiché la malattia si aggravava ogni giorno di più, nel sesto giorno si fece portare dai discepoli nell'oratorio e là si fortificò, in vista della dipartita, coll'assunzione del corpo e del sangue del Signore, e mentre le mani dei discepoli ne sostenevano le membra indebolite, alzate al cielo le sue mani, stette dritto ed emise l'ultimo respiro mentre pregava.

3. In quel giorno due suoi monaci, uno che stava nel monastero e l'altro lontano, ebbero una visione perfettamente uguale. Videro una strada coperta di tappeti e illuminata da innumerevoli lampade che, diretta a oriente, dal monastero tendeva verso il cie-

20 tramite ab eius cella in caelum usque tendebatur. Cui ueneran-
do habitu uir desuper clarus adsistens, cuius esset uia quam
cernerent, inquisiuit. Illi autem se nescire professi sunt. Qui-
bus ipse ait: «Haec est uia, qua dilectus Domino caelum Be-
nedictus ascendit». Tunc itaque sancti uiri obitum, sicut
25 praesentes discipuli uiderunt, ita absentes ex signo quod eis
praedictum fuerat, agnouerunt.

4. Sepultus uero est in oratorio beati Baptistae Iohannis,
quod, destructa ara Apollonis, ipse construxit.

38

De insana muliere per eius specum sanata

1. Qui et in eo specu, in quo prius sub lacu habitauit, nunc
usque, si petentium fides exigat, miraculis coruscat. Nuper
namque est res gesta quam narro, quia quaedam mulier mente
5 capta, dum sensum funditus perdidisset, per montes et ualles,
siluas et campos, die noctuque uagabatur, ibique tantummodo
quiescebat ubi hanc quiescere lassitudo coegisset. Quadam ue-
ro die, dum uaga nimium erraret, ad beati uiri Benedicti patris
specum deuenit, ibique nesciens ingressa mansit. Facto autem
10 mane, ita sanato sensu egressa est, ac si eam numquam insania
capitis ulla tenuisset. Quae omni uitae suae tempore in eadem
quam acceperat salute permansit.

2. PETRVS. Quidnam esse dicimus, quod plerumque in ipsis
quoque patrociniis martyrum sic esse sentimus, ut non tanta
15 per sua corpora quanta beneficia per reliquias ostendant, at-

20. *cui*: *cum* m(ap) 23. *domino* G H m b v: *-ni* m(ap) r θεοῦ z 27. *baptistae iohannis* H m v: *iohannis baptistae* G b r z 28. *apollonis* m(ap): *-lenis* m *-linis* m(ap) b r v (cf. 8, lin. 98)

38, 1. *in eius specu* b 2. *sub lacu* scripsi: *sublacu* m b(ap) r(ap) v *sublacus* G m(ap) b r *sublatus* H (cf. ὑπὸ τὸν λάκκον z) 8. *patris* om. b z 12. *salute* H m b r v: *-tem* G m(ap) *sanitate* r(ap)

lo. Un uomo d'aspetto venerabile e tutto risplendente, stando al di sopra, chiese se sapessero di chi fosse la via che vedevano. Essi dissero di non saperlo. Allora quello disse: «È la via per la quale Benedetto caro al Signore sale al cielo». Così mentre i discepoli presenti vedevano morire quel sant'uomo con i loro occhi, quelli assenti lo seppero grazie al segno che era stato loro indicato.

4. Fu sepolto nell'oratorio di san Giovanni Battista, che egli stesso aveva fatto edificare, dopo aver distrutto l'altare di Apollo.

38

Una donna pazza è guarita nella sua grotta

1. Anche nella grotta al di sotto del lago, in cui dimorò inizialmente, ancora oggi, se l'esige la fede dei postulanti, egli risplende di miracoli. Il fatto che racconto è avvenuto non molto tempo fa. Una donna, diventata pazza per aver perso completamente la ragione, vagava giorno e notte, per monti e valli, boschi e campi, e prendeva riposo soltanto quando la stanchezza la costringeva. Un giorno, in cui aveva vagato fin troppo, arrivò alla grotta del beato padre Benedetto e inconsapevole vi entrò e vi rimase. La mattina dopo ne uscì risanata, quasi che la follia non l'avesse mai posseduta, e per tutta la sua vita ha conservato la buona salute che aveva ricevuto.

2. PIETRO. Che dire mai del fatto che, come sappiamo, questo avviene anche per intercessione dei martiri, nel senso che essi procurano benefici non tanto con i loro corpi quanto con le loro re-

37, 23. Cf. Eccli. 45, 1

que illic maiora signa faciant, ubi minime per semetipsos iacent?

3. GREGORIVS. Vbi in suis corporibus sancti martyres iacent, dubium, Petre, non est quod multa ualeant signa monstrare,
20 sicut et faciunt, et pura mente quaerentibus innumera miracula ostendunt. Sed quia ab infirmis potest mentibus dubitari utrumne ad exaudiendum ibi praesentes sint, ubi constat quia in suis corporibus non sint, ibi eos necesse est maiora signa ostendere, ubi de eorum praesentia potest mens infirma dubi-
25 tare. Quorum uero mens in Deo fixa est, tanto magis habet fidei meritum, quanto illic eos nouit et non iacere corpore, et tamen non deesse ab exauditione.

4. Vnde ipsa quoque ueritas, ut fidem discipulis augeret, dixit: *Si non abiero, Paraclitus non uenit ad uos*. Cum enim
30 constet quia Paraclitus Spiritus ex Patre semper procedat et Filio, cur se Filius recessurum dicit, ut ille ueniat qui a Filio numquam recedit? Sed quia discipuli in carne Dominum cernentes corporeis hunc semper oculis uidere sitiebant, recte eis dicitur: *Nisi ego abiero, Paraclitus non uenit*, ac si aperte di-
35 ceretur: Si corpus non subtraho, qui sit amor Spiritus non ostendo, et nisi me desieritis corporaliter cernere, numquam me discitis spiritaliter amare.

5. PETRVS. Placet quod dicis.

GREGORIVS. Aliquantum iam a locutione cessandum est, ut
40 si ad aliorum miracula enarranda tendimus, loquendi uires interim per silentium reparemus.

EXPLICIT LIBER SECVNDVS

16. *faciunt* m(ap) b 28. *discipulis*: *salutis* b(ap) 29 et 34. *uenit* m v (cf. ἔρχεται z): *ueniet* G H m(ap) b r (= Vulg.) 30. *ex*: *a* b | *procedit* m(ap) r 35. *qui* G H m r(ap) v: *quid* b(ap) z *quis* b r 37. *discitis* G m r v: *-tes* H (ante corr.) *discetis* H (ex corr.) m(ap) b 40. *enarranda* G m b v: *-do* H *narranda* m(ap)

liquie e fanno miracoli più grandi proprio là dove non sono sep- <
pelliti?

3. GREGORIO. Non c'è dubbio, Pietro, che i corpi dei martiri siano in grado di fare molti miracoli là dove sono seppelliti, ed effettivamente li fanno, addirittura innumerevoli, a beneficio di chi chiede con animo puro. Ma poiché le anime deboli di fede possono dubitare che essi siano presenti e pronti ad esaudirli là dove si sa che non ci sono i loro corpi, bisogna che proprio in questi luoghi essi facciano vedere prodigi più grandi, in quanto l'anima debole può dubitare della loro presenza. Quanto a quelli che hanno l'anima fissa in Dio, tanto più la loro fede è meritoria in quanto sanno che là non c'è il corpo del martire, e tuttavia questi non manca di esaudirli.

4. La Verità stessa, per accrescere la fede dei discepoli ha detto: *Se non me ne sarò andato, non verrà a voi il Paraclito*. Dato che si sa che lo Spirito Paraclito procede sempre dal Padre e dal Figlio, perché mai il Figlio dice che se ne andrà, affinché venga colui che mai si allontana dal Figlio? Ma poiché i discepoli desideravano vedere sempre con gli occhi del corpo il Signore nella carne, a ragione egli dice loro: *Se non me ne sarò andato, non verrà il Paraclito*, quasi che dicesse apertamente: Se non faccio scomparire il mio corpo, non posso mostrare quale sia l'amore dello Spirito, e se non avrete smesso di vedermi corporalmente, non imparerete mai ad amarmi spiritualmente.

5. PIETRO. Mi piace ciò che dici.

GREGORIO. Bisogna smettere per un po' di parlare, perché se vogliamo raccontare anche i miracoli di altri santi, dobbiamo ora ritemprare col silenzio le nostre forze.

FINE DEL SECONDO LIBRO

38, 29 et 34. Eu. Io. 16, 7

COMMENTO

Il segno < che si trova sul margine destro della traduzione indica la presenza, nel commento, di note indispensabili alla comprensione del testo, o comunque di natura non tecnica; le note corrispondenti sono messe in rilievo da un segno identico, sul margine destro del commento.

Dialogi è il titolo con il quale l'opera è stata generalmente nota attraverso i secoli e con il quale viene di solito indicata nell'*incipit* dei manoscritti. Quello più ampio, *Dialogi de uita et miraculis patrum italicorum*, dato nell'edizione dei benedettini e della *PL* di Migne, non è attestato nei codici utilizzati dagli editori moderni. In alcuni codici l'espressione *de miraculis patrum italicorum* si legge alla fine dell'elenco dei *capitula*. Essa richiama quella usata da Gregorio quando alludeva, in una lettera a Massimiano di Siracusa, al progetto di scrivere *de miraculis patrum* (*Ep.* III 50).

I titoli dei capitoli o *capitula* si leggono in molti manoscritti, raggruppati in un unico, continuativo elenco prima dell'intera opera o, sezionati in quattro elenchi, in capo ai singoli libri. Redatti sicuramente in epoca molto antica, come attesta l'età dei codici che li contengono, difficilmente sono opera dello stesso Gregorio.

Libro primo

Il primo è il più breve dei quattro libri che compongono i *Dialoghi*. È probabile che in una prima redazione lo fosse ancora di più e che i due capitoli finali siano stati aggiunti successivamente. Essi appaiono estranei all'unico criterio di strutturazione, quello geografico, individuabile nel libro e secondo il quale i capitoli si aggregano (con qualche disomogeneità) in piccoli gruppi: dal sud, da Fondi, città campana al confine col Sannio (capp. 1-3), attraverso la Valeria (capp. 4, 7, 8), verso il nord, diramandosi in direzione est, per Ancona (capp. 5-6), e in direzione ovest, verso Umbria e Tuscia (capp. 9-10). Con i capitoli 11 e 12 l'autore torna indietro, nella provincia Valeria, per raccontare – suggerisce alla fine del capitolo decimo – nuove storie apprese dal suo informatore.

I dodici capitoli che compongono il libro sono dedicati rigorosamente ciascuno a un taumaturgo, come accadrà, ma con numerose eccezioni, nel terzo libro, mentre il secondo avrà un unico protagonista, Benedetto, e nel quarto i capitoli accoglieranno più spesso temi dottrinali che profili di santi e racconti di prodigi. Dei dodici «uomini di Dio» dei quali sono narrati gli atti miracolosi tre sono abati, due priori, due monaci, tre vescovi. Vi compaiono anche un sacrestano e, ultimo, un prete. Sono così rappresentate le varie fasce della società ecclesiastica, ma di una chiesa minore, non opulenta né autoritaria. I tre vescovi celebrati per i miracoli compiuti non sono mai raffigurati come detentori dei poteri sacramentali o pastori di anime, e le loro taumaturgie sono espressione della santità personale, non emanazione dell'ufficio. Restano assenti in questa prima galleria di santi i laici (non lo è del tutto il protagonista del quinto capitolo, Costanzo, che in qualità di sacrestano fa parte del personale addetto alla chiesa. I laici compariranno nel terzo libro con il principe Ermenegildo, nella Spagna visigotica, e con i martiri trucidati in gruppo dai Longobardi) e le donne (prima, fra le pochissime, Scolastica, la sorella di Benedetto, nel secondo libro).

Non hanno rilievo né sono numerosi i personaggi minori, destina-

tari o spettatori dei prodigi del santo, figure di sbiadito contorno, alle quali quasi mai viene dato un nome. Tra i pochi che restano nella memoria del lettore sono forse figure negative come il prete Costanzo, che reclama infuriato le monete d'oro sottrattegli dal vescovo Bonifacio (9, 10-3) o la giovane sposa che paga una notte d'amore con gli strazi dell'indemoniamento (10, 2-5). Né i miracoli trovano la partecipata coralità che in tanti racconti agiografici è assicurata dagli astanti. Agli interventi taumaturgici dell'uomo santo non si accompagnano solidarietà o entusiasmi collettivi, al loro esito trionfale non seguono riconoscimenti e clamori, meno ancora conversioni o rinnovati fervori religiosi delle masse. Non un applauso saluta il vescovo Marcellino, quando allontana miracolosamente l'incendio dal quale l'intera città di Ancona sta per essere incenerita e tutti i cittadini si sono arresi, disperati e impotenti (cap. 6). Le folle partecipi non compaiono neanche negli episodi di esorcismo, dei quali la letteratura agiografica suole fare una sorta di rappresentazione teatrale, schierando da una parte il santo, che sfida il demonio, lo affronta, lo mette in fuga, dall'altra la comunità, che lo assiste e ne attende la vittoria.

Come in tutta l'opera, lo scambio dialogico non è fitto. Pietro ha una presenza percentualmente uguale a quella degli altri libri, con un rapporto – se si contano le righe o le pagine – di circa uno a quindici rispetto a Gregorio. I suoi interventi (che complessivamente assommano a centoquarantacinque) sono venticinque, come nel secondo libro. All'inizio del Prologo viene menzionato da Gregorio, poi interviene con le prime, dirette richieste. Come nel resto dell'opera, affianca l'autore, serenamente e discretamente, sollecitandolo a raccontare e insegnare, senza mai apportare aggiunte, ritocchi, correzioni né al racconto né alla costruzione pedagogica. Il più delle volte si limita a esprimere l'ammirazione o lo stupore per i miracoli di cui ha ascoltato il racconto o per assentire al commento dottrinale, ma pone anche quesiti importanti, su questioni nevralgiche della dottrina cristiana, come quello sulla predestinazione (8, 5-6).

Il modello principale al quale l'autore si ispira è la Bibbia e fin dal primo capitolo viene espressamente indicata la tipologia scritturistica dei personaggi. L'abate di Fondi, Onorato, che non ha avuto maestri nella via della santità, viene paragonato a Giovanni Battista e a Mosè (1, 7); ai comportamenti di Libertino, priore di Fondi, dell'abate Equizio, dei vescovi Bonifacio e Fortunato vengono più volte trovati antecedenti nell'operato dei profeti veterotestamentari o dello stesso Gesù (2, 7; 4, 6. 19; 9, 5; 10, 17), che in questo libro (e nel terzo) prevale sulle altre figure della tipologia biblica. Spesso il rimando alla Scrittura introduce o supporta la riflessione dottrinale. Questa, come nei libri secondo e terzo, resta largamente subordinata alla narrazione.

Rispetto ad altri libri, in particolare il terzo, sono minori le aperture alla situazione storica e appaiono meno le grandi tribolazioni che affliggono l'Italia. Le angherie, i soprusi, le violenze di cui alcuni capitoli fanno cenno evocano il quadro della penisola percorsa da Franchi, Goti, Longobardi, ma non ancora le persecuzioni inferte dai barbari ariani, le devastazioni e le stragi. I luoghi di azione dei santi taumaturghi sono prevalentemente rurali. Non si tratta della campagna devastata o abbandonata di cui renderà l'immagine qualche accenno successivo (p. es. nel libro terzo), ma sicuramente non è la campagna operosa e florida dipinta dagli scrittori classici. Sono situazioni di stento e di faticate ristrettezze quelle in cui vivono i monaci nei monasteri di montagna e i *rustici* dei villaggi. Le città – Ancona, Ferento, Todi – sono piccoli centri di provincia; Ravenna, la capitale politica, e Roma, la città dei papi, vengono solo nominate.

Prologo

Gregorio rievoca una giornata nella quale, oppresso dalle cure quotidiane, si rifugia in un luogo solitario e si abbandona a pensieri dolorosi. Raggiunto dal diacono Pietro e da lui sollecitato, gli confessa la nostalgia struggente che lo coglie quando ripensa agli anni passati nel monastero e confronta la propria condizione con quella di coloro ai quali Dio ha concesso di ritrarsi dal secolo e conservare la giovinezza del cuore. Ma di questi uomini così ammirati – osserva Pietro – non sono conosciute le gesta miracolose. Siano dunque rese note e il racconto dei miracoli valga ad accendere l'amore per la patria celeste non meno che la spiegazione della Scrittura.

A queste pagine iniziali viene attribuito un grande rilievo, specialmente da coloro che rintracciano nei *Dialoghi* un disegno compositivo fortemente unitario e vedono abilmente preparata in esse la struttura «a cornice» dell'opera. Secondo altri, invece, si tratterebbe soltanto di una bozza, sulla quale l'autore avrebbe avuto intenzione di ritornare prima della pubblicazione definitiva e poi rimasta in questa forma provvisoria. In ogni caso, la loro funzione proemiale, sebbene non sia esplicitamente indicata (con uno dei termini consueti, *prologus*, *praefatio*, *prooemium*) in nessuno dei manoscritti utilizzati dagli editori, è evidente e riguarda non il primo libro soltanto ma tutta l'opera, della quale, dietro l'espediente retorico della rievocazione autobiografica, vengono delineati il carattere complessivo, le motivazioni, le finalità. I due libri successivi si apriranno ciascuno con un proprio, rapido proemio, premesso nel secondo libro per annunciare che unico protagonista di esso sarà Benedetto da Norcia, nel terzo

per confermare che, dopo un capitolo dedicato a un santo del passato, Paolino Nolano, il racconto tornerà a riguardare l'operato miracoloso dei santi recenti. Nel quarto libro costituiscono una sorta di lunga prefazione i primi sette capitoli, che dissertano sui temi – la morte, l'aldilà, le visioni – ai quali si riferiscono i miracoli che vi saranno raccontati.

Il ricorso a un proemio che abbia funzione esplicativa è abituale negli scritti di Gregorio. Ne è privo solo il *Commento al Cantico dei Cantici*, redatto su appunti del papa o, quanto meno, da lui non rivisto nella forma definitiva. Nei *Moralia in Iob*, nelle *Omelie sui Vangeli*, nella *Regola pastorale* e nelle *Omelie su Ezechiele* alla funzione proemiale adempie la lettera con la quale l'opera viene inviata al dedicatario. Alla lettera talvolta si aggiunge, ad apertura dell'opera (come nei *Moralia*, introdotti da un lungo prologo, che in più capitoli illustra i problemi e gli interrogativi che il libro pone, le oscurità da diradare, i percorsi esegetici seguiti) o a introdurre una nuova parte (nel secondo libro delle *Omelie su Ezechiele* e nella terza parte della *Regola pastorale*) una seconda pagina prefatoria. Le prefazioni di Gregorio hanno ampiezza, struttura, caratteri diversi. Talvolta si limitano alla loro funzione specifica, cioè ad annunciare i contenuti dell'opera, a indicarne gli scopi, le tecniche esegetiche. È il caso del *Commento al primo libro dei Re* (le cui vicende redazionali sono problematiche come quelle del *Commento al Cantico dei Cantici*), nel quale la lunga prefazione sottolinea la profondità del testo biblico, la sua alta qualità mistica e profetica, la necessità di un commento che ne chiarisca le difficoltà e illustri i due registri, il tipologico e il morale. Più spesso, invece, al dettaglio tecnico si aggiunge l'elemento autobiografico, a volte anche diffusamente. Così avviene nella lettera con la quale Gregorio, nel 595, dedicò i *Moralia* a Leandro, vescovo di Siviglia, e che costituisce la fonte principale sulla sua vita prima del pontificato. Il papa vi racconta che, dopo avere esitato a lungo, trattenuto dalle catene dell'abitudine, lasciò la vita nel secolo e guadagnò «il porto del monastero». Ma estratto a forza dalla pace del chiostro, «rigettato nel mare degli affari secolari» e infine chiamato «al fardello della cura pastorale», ora rimpiange con dolore quella pace e, a causa dei mali che funestano il mondo e ne annunciano la fine, quanto più vorrebbe immergersi nella meditazione e nella contemplazione, tanto più si ritrova impegnato nel secolo.

A questa pagina si può accostare, più che a ogni altro scritto di Gregorio, il prologo dei *Dialoghi*, non solo per le evidenti analogie di contenuto (il rimpianto della pace monastica, l'urgenza insostenibile degli affari temporali, la deprecazione delle sciagure storiche incombenti, il reticolo di metafore sulla nave, il mare in tempesta, il nau-

fragio, il porto della salvezza), ma anche per il particolare strutturarsi di questi motivi entro quella categoria antinomica dell'interiorità e dell'esteriorità, che, se non costituisce (come pur si è sostenuto) la «struttura» del pensiero di Gregorio, anteriore e indipendente da ogni contenuto, è continuamente presente nel suo linguaggio e nei vari campi della sua riflessione, nella teodicea, nella morale, nella psicologia.

Nel Prologo sono distinguibili due parti. Nella prima (1-6), quella «interiore», Gregorio descrive il conflitto tra il sereno passato monastico e i gravami del presente. Ricca di elementi umani, è anche tra le pagine stilisticamente meglio costruite dei *Dialoghi*, con un fitto impiego di procedimenti retorici, come omeoteleuti, chiasmi, allitterazioni, anafore e altri ancora. La seconda (7-10), più fittamente dialogata, espone questioni più tecniche, sulle modalità della redazione, e si avvale di un fraseggio più piano, meno complesso e retoricamente meno strutturato.

Complessivamente motivi dominanti di queste pagine proemiali sono lo spunto autobiografico e le riflessioni malinconiche che gli si legano. Per essi il prologo dei *Dialoghi* è stato celebrato da critici illustri (Auerbach in testa) come scritto di straordinaria modernità e collocato tra i modelli, nel solco del grande Agostino, della letteratura di confessione. Da un altro canto, la rappresentazione di sé come eterno depresso, come naufrago smarrito nella tempesta della vita e schiacciato – così è stato detto – dal dolore della storia ha spinto altri non meno illustri studiosi a farne una delle testimonianze più significative per ridimensionare Gregorio da «grande papa» a «un veramente piccolo grande uomo» (secondo la definizione celeberrima di Teodoro Mommsen). Così il nostro Prologo, come e più di altre pagine dei *Dialoghi*, trova posto nell'intricato groviglio di polemiche che da sempre, dalla storiografia protestante in poi, hanno accompagnato l'opera.

1. *Quadam die*: è la locuzione che, in alternativa con l'altra, *quodam tempore*, ma assai più frequentemente, al punto da costituire un *incipit* tipico del racconto di Gregorio, introduce molti capitoli. Indica (con il medesimo valore dell'avverbio *quondam*, poco usato nei *Dialoghi*) un tempo indefinito (ma non remoto) nel passato. Gregorio adopera *dies* al femminile (che classicamente è impiegato quasi soltanto in poesia, per ragioni metriche) in unione con *quidam* (poche volte con *idem* e *alter*: cfr. IV 27, 8; III 15, 6), al maschile con altri aggettivi (qualificativi, pronominali, numerali). In alcuni casi nei quali il sostantivo accompagnato da *quidam* è maschile, la tradizione manoscritta non è concorde (cfr. I 10, lin. 121; IV 20, 2; 57, 5).

1-2. *nimiis... tumultibus depressus*: *deprimo* è il verbo con il quale, più spesso che con *opprimo*, Gregorio esprime il suo rapporto con il

secolo, dalle cui emergenze (indicate con vari termini: *tumultus*, *negotia*, *occupationes*, *curae*, *pondera*) si sente insidiato e oppresso. È vocabolo biblicamente allusivo e rimanda a un passo (*Sap.* 9, 15 *Corpus quod corrumpitur aggrauat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem*; «Un corpo corruttibile appesantisce l'anima e la tenda terrena opprime la mente che ha molti pensieri») del quale Gregorio suole servirsi con grande frequenza (specialmente nei *Moralia*) per indicare il dualismo corpo/anima e, in particolare, il processo psicologico (delineato poco sotto, ai parr. 3-4) che si fonda sull'antitesi angustia/dilatazione e pone alla base della vita contemplativa il momento in cui la mente, «innalzandosi verso le cose celesti e sforzandosi di andare oltre ogni realtà sensibile, si restringe in sé per dilatarsi (*sese angustat ut dilatet*)» (ved. *Hom. Hiez.* II *Praef.*; 1, 16; 2, 12).

3-4. *secretum locum... amicum moeroris*: un rifugio abituale, noto ai familiari del papa, come il diacono Pietro, che qui lo cerca e lo raggiunge, senza sorprenderlo. *Secretus* (da *secernere*, «distinguere, separare») *locus* è locuzione propria (da Orazio in poi, che descrive il filosofo greco Democrito alla ricerca della solitudine e in fuga dai luoghi affollati come i bagni: *Ars* 298) della stilizzazione del paesaggio rappresentato come «stato dell'anima», ed evoca insieme il ritiro *in uillam* dell'intellettuale antico e il deserto dei monaci. Un'espressione simile è in una lettera al vescovo di Costantinopoli, Ciriaco, dell'ottobre 596 (ma in un contesto diverso, che fa riferimento non all'evasione momentanea, nel corso della giornata, ma a un progetto di rinuncia definitiva, quella *fuga ministerii* di cui Gregorio avverte la tentazione quando più si sente inadeguato all'alta carica e indegno di essa: cfr. *Ep.* VII 5 *Ego... qui indignus ad locum regiminis ueni, infirmitatis meae conscius secretiora loca petere aliquando decreueram*; «Giunto indegnamente a un posto di governo e consapevole della mia insufficienza, una volta avevo pensato di andare in luoghi più nascosti»). Qui alla locuzione, che nei *Dialoghi* non ricorre altre volte, dà particolare significato e pregnanza l'attributo che la completa: il rifugio scelto non è soltanto appartato e solitario, ma anche adatto alla riflessione malinconica e dolorosa. Il termine *moeror* è di notevole ricchezza semantica. In questo proemio è impiegato tre volte (qui e ai parr. 2 e 3) con il significato di «tristezza, malinconia» (altrove vale «dispiacere, pena, vivo dolore»: ved. II 22, lin. 23; 23, lin. 36; III 33, 7; 34, 2; 37, 1; IV 36, 4; 57, 10) e con questa accezione ricorre tutte le volte che Gregorio esprime il senso di insufficienza e lo scoramento che gli causa il fardello delle cure pastorali, come in una lettera a Narsete, un funzionario della corte imperiale divenutogli familiare negli anni di Costantinopoli, dove si dice «percosso dalla tristezza», *percussum maerore* (*Ep.* I 6; ved. anche I 3) o nella lettera sinodica inviata ai vescovi orientali nel

febbraio 591, che si apre con la notazione: «Mi viene incontro il buio della tristezza», *caligo moeroris occurrit* (*Ep.* I 24).

8. *Petrus diaconus*: con ogni probabilità va identificato con il suddiacono Pietro che Gregorio, poco dopo l'elezione, nominò prima rettore del patrimonio siciliano e suo vicario in Sicilia, poi rettore del patrimonio pontificio in Campania e, infine, insignito del diaconato (il grado più importante nella gerarchia amministrativa ecclesiastica), richiamò a Roma. Gregorio lo dice (come in *Ep.* V 28 e *Ep.* IX 11) *dilectissimus filius* non per ragioni di età, ma per il costume che gli fu proprio di rivolgersi ai vescovi come a *fratres carissimi*, a tutti gli altri, sia religiosi che laici, come a *filii dilectissimi*. Attesta invece di averlo avuto amico e familiare fin dagli anni giovanili, e più tardi collaboratore nell'esegesi della sacra Scrittura. La lettera di nomina in Sicilia, datata settembre 590, è la prima delle lettere di Gregorio di cui abbiamo conoscenza, e la nomina è il primo atto a noi noto del suo pontificato. A lui sono indirizzate numerose lettere; in altre, a destinatari diversi, viene variamente ricordato. L'ultima, al vescovo di Sardegna, Gennaro, è dell'ottobre 598 (*Ep.* IX 11), ma probabilmente lo riguarda una successiva notizia nella lettera scritta nel luglio 599 al vescovo di Gap, Aregio, al quale il pontefice, in seguito all'informazione avuta da un diacono Pietro, riconobbe il diritto di usare la dalmatica (*Ep.* IX 220). La memoria di Pietro rimase legata a quella di Gregorio anche nella leggenda. Secondo il racconto di Giovanni Diacono, l'anno stesso della morte del papa, mentre imperversava la carestia, Pietro ne difese gli scritti dalla distruzione minacciata dall'ira popolare, eccitata da calunnie sulla prodigalità del defunto pontefice. Salito sull'ambone, dopo avere assicurato che quegli scritti erano stati ispirati dallo Spirito Santo, che egli stesso aveva visto più volte aggirarsi, in forma di colomba, accanto al papa intento a scrivere (il racconto del prodigio passerà nei sinassari greci), e dopo avere chiesto a Dio di confermare la sua testimonianza prendendosi subito la sua vita, spirò serenamente in chiesa, davanti ai fedeli che aveva arringato (*Vita Gregorii* IV 69; *PL* LXXV, col. 221 sg.). Dopo la presentazione iniziale, Pietro comparirà molte altre volte nei *Dialoghi*. Sulla sua presenza e il suo ruolo di interlocutore, significativi nell'economia dell'opera e funzionali per la struttura dialogica, e perciò attentamente e variamente indagati dagli studiosi, rimandiamo all'Introduzione, pp. XXX-XXXII.

15-6. *Infelix quippe animus... meminit*: è nel ricordo del passato la scaturigine della tensione che spossa e opprime Gregorio, nel confronto fra la pace contemplativa del monastero e l'attivismo imposto dalla carica pontificia. Al grande tema dell'opposizione fra vita contemplativa e vita attiva, sul quale si erano impegnate le prime generazioni cristiane e i letterati dell'età imperiale, e che costituì l'argomen-

to prevalente nelle riflessioni dei primi teorici del monachesimo, da Gerolamo ad Agostino a Cassiano a Giuliano Pomerio e Fausto di Riez, Gregorio accordò continua attenzione. Nei suoi scritti – sistematicamente nella *Regola pastorale*, la cui stesura fu una delle priorità più impellenti agli inizi del pontificato, cursoriamente nelle *Omelie su Ezechiele* e nei *Moralia* – egli si applica a risolvere il conflitto indicando i nessi inscindibili tra la contemplazione e l'azione, la necessità dell'unione, simboleggiata dall'episodio di Giacobbe (*Gen.* 29), fra la sterile Rachele e la fertile Lia. In molte pagine resta tuttavia il senso della lacerazione con la quale quel conflitto si era radicato nella sua storia personale, come nelle lettere scritte a pochi mesi dall'elezione pontificia, nell'ottobre 590, a Teoctista, sorella dell'imperatore Maurizio, a Narsete, al patriarca di Antiochia, Anastasio (cfr. *Ep.* I 5-7), o nelle due scritte, oltre quella del 595, al vescovo di Siviglia Leandro (I 41, del 591, e IX 228, del 599), o, ancora, in passi di struggente rimpianto come *Hom. Hiez.* I 11, 6.

25-7. *Cumque... minor redit*: se l'animo si volge a più oggetti e si riversa disperdendosi nelle cose esteriori, quando poi ricerca nuovamente l'interiorità, ritorna a essa impoverito. Subito dopo l'elezione a pontefice, in alcune delle lettere ricordate sopra, questa notazione viene formulata come una drastica equazione secondo la quale ascendere esteriormente, cioè avanzare nelle cariche e negli onori, significa abbassarsi interiormente, cioè perdere la sensibilità spirituale e distogliersi dalle realtà invisibili. «Mi sembra che sono salito esteriormente scendendo in basso interiormente», scrive Gregorio a Teoctista. E a Narsete: «Ho perduto interiormente, essendo salito esteriormente» (cfr. *Ep.* I 5 *Intus corruens ascendisse exterius uideor*; *Ep.* I 6 *Intus perdidi, dum foras ascendi*). Ancora a Leandro, nell'agosto 599, confesserà disperato: «Non sono più quello che tu hai conosciuto, perché avanzando esteriormente, molto sono decaduto interiormente» (*Ep.* IX 228 *Multum exterius proficiendo interius cecidi*). La rappresentazione spaziale della psiche, che condanna la dispersione verso l'esterno (*ad exteriora sparserit*) come procedimento distruttivo dell'interiorità e del colloquio con il divino (e nella quale si è giustamente rintracciato il cardine della dottrina psicologica di Gregorio: ved. Cristiani 1985, in particolare pp. 312-5), è qui fuggevole: per analisi più precise e di grande suggestione letteraria ved. i passi delle *Omelie su Ezechiele* citati alla nota a *Prol.* 1-2.

30. *nunc... fluctibus quatior*: Gregorio rappresenta il suo spirito come una nave sballottata nel mare aperto, mentre imperversa la tempesta e dileguano dalla vista la spiaggia e il porto. Questa metafora nautica, di antica tradizione classica e cristiana, si inscrive nella metaforica antisecolare, che nella letteratura monastica opponeva il mo-

nastero, raffigurato come il porto della salvezza, al mare tempestoso del secolo, e che ha trovato, probabilmente anche per il concorso di Gregorio e di questo proemio, eccezionale diffusione nella cultura occidentale. A essa il papa fece ricorso ripetutamente: nella lettera a Teoctista (*Ep.* I 5), in quelle al vescovo Anastasio di Antiochia (*Ep.* I 7 e 25) e, ancora più diffusamente, in due lettere a Leandro di Siviglia: quella prefatoria dei *Moralia* e quella scrittagli nel 591 (*Mor. Praef.* 1; *Ep.* I 41). Si è osservato che a questo paragrafo e alla metafora della tempesta che vi è sviluppata fa da *pendant* ideologico e narrativo l'ultimo dei miracoli raccontati nei *Dialoghi* (IV 59, 2-5), quello del timoniere sbalzato dalla nave del vescovo Agatone e poi ritrovato all'approdo, miracolosamente illeso. L'equazione così stabilita, all'inizio e al termine dei *Dialoghi*, fra la vicenda del timoniere e il dramma esistenziale di Gregorio, entrambi smarriti nelle onde infuriate e salvi per il soccorso divino, confermerebbe la convergenza di temi entro l'opera e il loro disporsi in un organico disegno strutturale (ved. Vitale Brovarone 1975, pp. 122-5).

52-4. *Non ualde... ignoro*: Pietro mette in dubbio che l'Italia possa vantare, tra i santi alla cui vita Gregorio ha paragonato con tristezza la propria (ved. par. 6), taumaturghi che si siano messi in luce per i loro miracoli (*uirtutibus fulsisse*). Poco più in là, dopo avere ascoltato i primi racconti, ammetterà di avere avuto torto (3, 5). In realtà l'Italia dei miracoli comprenderà in massima parte le regioni centro-meridionali, in particolare quelle contigue a Roma, e solo eccezionalmente sarà fatta menzione di prodigi avvenuti nelle regioni settentrionali, a Brescia, Genova, Verona, Piacenza, e, tra le isole, nella Sicilia. Nel dubbio di Pietro sono impliciti pressanti interrogativi: l'Italia è stata abbandonata dalla Provvidenza al punto da non avere la tutela di santi miracolosi? Non ha nulla essa da contrapporre all'Oriente e alle strepitose taumaturgie di quei padri del deserto le cui *Vite*, tradotte in latino, erano già largamente note ai tempi di Gregorio? Non mancheranno nei *Dialoghi* risposte puntuali, anche per bocca dello stesso Pietro, il quale, per esempio, commenterà con questa riflessione l'insistito racconto dei miracoli che avevano accompagnato la riconsacrazione di una chiesa ariana di Roma: «I grandi prodigi che sto apprendendo attestano che, anche quando siamo afflitti dalle tribolazioni, non veniamo mai completamente abbandonati dal nostro creatore» (III 30, 7; ved. Introduzione, p. XLIX).

54-5. *signa... atque uirtutes*: «segni e prodigi». Con *miraculum* sono i vocaboli che concorrono a formare, con più frequenza di ogni altro, il non ricco vocabolario del miracolo nei *Dialoghi*, dove non si incontrano *prodigium*, *portentum*, *monstrum*, *ostentum* e raramente alludono all'accadimento miracoloso il neutro plurale *mira* o locuzio-

ni come *res mirabilis* e consimili. I due sostantivi sono per lo più usati come sinonimi, con il significato di «miracolo»; talune volte, invece, assumono significati diversi e, quando ricorrono in coppia, il loro rapporto semantico non è sempre facilmente definibile. Il singolare *uirtus*, che Pietro userà più avanti (lin. 66), ricorre con tanto ricca e ambigua polisemia da essere assunto (ved. de Vogüé, *SCh* 251, p. 190) come emblematico della difficoltà che il testo dei *Dialoghi*, sotto l'apparente facilità, presenta al traduttore. Oltre che indicare, come nel latino classico e in quello cristiano, e come il nostro «virtù», il merito, l'energia virile (incontriamo più volte la paronomasia etimologica, cara a Virgilio, *uiri uirtus*: cfr. II 16, lin. 76; III 35, 3; Virgilio, *Aen.* IV 3), la pratica virtuosa in genere o una particolare qualità morale, ed entrare in numerose locuzioni (ved., p. es., 9, lin. 48 *in uirtute facti*, «a causa di quel fatto»), è la capacità dell'individuo di operare il miracolo, il potere che gli deriva dalla santità, o il potere del santo al quale l'operatore dell'atto prodigioso si rivolge (ved. 2, 7 e la nota a 2, 64), o il potere di Dio stesso, supremo dispensatore del miracolo. È il vocabolo che sta al centro della proposta agiografica dei *Dialoghi*, fondata sul continuo risolversi delle virtù interiori nel miracolo e nella sempre riaffermata superiorità di quelle su questo (cfr. Boesch Gajano 1980, in particolare p. 636 sgg.). Nel nostro passo i due vocaboli non sembrano equivalenti (come paiono invece intendere alcuni traduttori: cfr. P. Antin, in de Vogüé, *SCh* 260, p. 15, che traduce «prodiges ou miracles» e, sulla sua scorta, le suore benedettine di Isola san Giorgio in *GMO* IV, p. 75: «prodigi o miracoli»). *Signum* è propriamente il segno con il quale il miracolo si fa manifesto all'uomo; il plurale *uirtutes* indica gli accadimenti straordinari, che promanano da Dio e trascendono l'ordine naturale delle cose, e che possono anche restare celati. La coppia non è nuova: ricorre, p. es., nei *Dialogi* di Sulpicio Severo (I 10, 23). Gregorio ne farà uso frequentemente nel prosieguo del suo scritto.

58. *Si sola... referam*: Gregorio dà una prima indicazione delle fonti dei suoi racconti: la sua stessa, diretta conoscenza e le informazioni ricevute da altri. Ma più che assicurare l'attendibilità dei fatti che racconterà, qui intende rilevarne, rispondendo ai dubbi espressi da Pietro, la straordinaria ricchezza. Di essa darà conferma a chiusura del primo libro (12, 7), quando constaterà che, come è qui predetto, un'unica giornata non è bastata a esaurire il racconto. Tuttavia, la prontezza con cui Gregorio proclama la qualità dei suoi informatori è un primo segno della preoccupata attenzione con la quale vuole radicare nel lettore la piena fiducia nei suoi racconti (ved. Introduzione, pp. XLV-XLVII). Con una sorta di *climax*, gli informatori, che qui vengono definiti «persone probe e degne di fede», poco sotto verranno

detti «persone venerabili» (lin. 74), infine «anziani degni di venerazione» (lin. 85); in molti episodi non solo la credibilità del testimone sarà confermata con risolutezza, ma se ne mostrerà anche il fondamento (p. es. nella sua familiarità con il taumaturgo: cfr. 9, linn. 5-7; 10, linn. 7-9; II *Prol.*, linn. 16-7).

65-6. *In expositione... in narratione*: *expositio* è il commento dottrinale, che interpreta e spiega la Scrittura, *narratio* è il racconto dei comportamenti virtuosi e dei fatti miracolosi. La prima insegna come acquistare e mantenere la virtù, dalla seconda apprendiamo come si manifesta. Questa non è meno edificante di quella, poiché non sono pochi coloro che vengono infiammati d'amore per la patria celeste più dagli esempi che dagli ammaestramenti. In questo par. 9 sarebbero enunciate, per bocca del diacono Pietro, la linea progettuale dei *Dialoghi* e la loro chiave di interpretazione, cioè a dire la costante alternanza di narrazioni e riflessioni dottrinali, di *exempla* e *praedicamenta*, la preoccupazione costante dello scrittore di rendere religiosamente credibile ciò che narra e di illustrare con ciò che narra le verità religiose (ved. Boesch Gajano 1979a, p. 1 sgg.). O anche l'intento pastorale dell'autore, che qui sintetizzerebbe (ved. Vitale Brovarone 1975, p. 123 sgg.) l'insegnamento dispensato nella *Regola pastorale* ai ministri della chiesa, ai *proterui* e ai *pusillanimes*, esortati a seguire i retti modelli di comportamento offerti dagli *exempla* e dai libri sacri.

68-9. *ad amorem patriae... succendunt*: la stessa considerazione sulla maggiore efficacia persuasiva degli *exempla* ricorre con frequenza negli scritti di Gregorio (cfr., in particolare, *Hom. Eu.* 38, 15 e 39, 10; *Hom. Hiez.* II 7, 3). *Succendere* è un verbo di grande intensità semantica, tipico del linguaggio mistico.

74-5. *Ea quae... conperta*: accingendosi a dare inizio al racconto dei miracoli, Gregorio assicura la loro verità storica appellandosi all'autorità dei testimoni e la credibilità religiosa invocando l'esempio di Marco e Luca. Gli informatori sono detti *uenerabiles*, un termine che l'uso cristiano ha legato alla sfera del sacro o alla dignità episcopale (*uenerabiles episcopi* è titolo sancito dalla consuetudine conciliare, equivalente al greco θεοσεβέστατοι) e che perciò conferisce loro come un'aura di sacralità e insieme di prestigio sacerdotale. Le cose che saranno narrate sono state acquisite con sicura conoscenza, *conperta*. *Conperio* è vocabolo proprio degli storici e della prosa forense e indica il venire a conoscenza con certezza, l'apprendere qualcosa in seguito a inchieste o svelamenti. Il vocabolo viene ripetuto poco sotto (lin. 80) e il verbo di cui è oggetto, *manifesto*, ne accentua l'azione dello svelamento.

76. *Marcus et Lucas*: i due evangelisti sono citati come supremi esempi di testimoni indiretti, che non videro personalmente i fatti di

cui scrissero, ma li appresero riferiti da altri, *non uisu sed auditu dedicerunt*. La notazione, che è in Teodoreto (*Historia Philothea*, *Prol.* 11, *SCh* 234, pp. 142-4) è la spia, oltre che di una conoscenza diretta di quest'opera da parte del papa, di un'ampia consonanza di idee e di ispirazione, fondata sulla fiducia accordata alla tradizione orale e sul progetto di testimoniare, quasi un nuovo vangelo, una rinnovata età di carismi e di miracoli, come centocinquant'anni prima aveva fatto l'autore della *Historia* (Cracco 1977, pp. 193-202). Sulla scorta di questo passo e, ancor più, di una pagina delle *Omelie su Ezechiele*, nella quale è esplicita la distinzione dei quattro evangelisti in testimoni oculari e testimoni indiretti (*Hom. Hiez.* II 9, 6), si è anche ritenuto che Gregorio abbia avuto presente la caratterizzazione dei vangeli tratteggiata da Agostino nel *de consensu Euangelistarum* (I 1-8, *CSEL* 43, pp. 1-14).

78. *Sed ut... subtraham*: dopo averne attestato l'autorità, Gregorio assicura che verrà indicando le sue fonti puntualmente, caso dopo caso, *per singula*. Di fatto, questo avviene nella maggioranza dei racconti, ma altre volte, oltre ai pochi episodi dei quali ha avuto esperienza personale (e lo rimarcherà con evidenza), egli non fa il nome dei suoi informatori e si limita a connotarli in modo generico («un vecchio chierico», «alcuni religiosi dell'Apulia», «un monaco del mio monastero»). Secondo alcuni, neanche in questi casi sarebbe da dubitare dello scrupolo documentario dello scrittore, che avrebbe lasciato anonime le sue fonti in episodi più facilmente controllabili, per lo più di ambiente romano (Boesch Gajano 1980, pp. 641-4). Per un elenco completo ved. Moricca 1924, pp. XXI-XXXII.

80-4. *Hoc... cupio... susciperet*: con questa avvertenza finale, sui procedimenti che seguirà nel riportare le testimonianze dei suoi informatori, alcune mantenute anche nel linguaggio (*in quibusdam... uerba cum sensu teneo*), altre riferite solo nel racconto (*in quibusdam sensum solummodo*), Gregorio in realtà vuole rassicurare sulla sua fedeltà alle fonti, delle quali muterà soltanto la forma, per coerenza con il suo stile. Emerge, infatti, espresso con risoluta nettezza, il rifiuto dello «stile rustico», *rusticanus stilus*. La rapida notazione non consente ulteriori precisazioni sulle scelte letterarie di Gregorio, ma nel corso dell'opera lo scrittore mostrerà più volte, per lo meno nell'ambito lessicale, le sue precauzioni per il «rustico» e il «volgare» (cfr., p. es., II 2, lin. 3, a proposito del termine *merola*; II 18, linn. 4-5, a proposito di *flascones*. Ved. de Vogüé, *SCh* 260, pp. 34-6).

I
Onorato, abate del monastero di Fondi

2. *Venanti... patricii*: molto probabilmente è da identificare con il *patricius Basilius Venantius iunior*, della gloriosa famiglia dei Decii, console nel 508, che Cassiodoro menziona in una lettera (*Variae* III 36) a proposito di un processo e in un'altra (IX 23) per le felicitazioni ricevute da Atalarico quale padre di figli illustri ascesi al consolato (*Decius iunior* nel 529 e *Paulinus* nel 534). Cfr. *PCBE* II, *Venantius* 4, p. 2253.

3. *colonus*: un lavoratore della terra, ma non un contadino indigente, al contrario abbastanza ricco da potere offrire ai vicini un banchetto con piatti di carne e da possedere schiavi (almeno uno: ved. lin. 16). In teoria, dall'età tardoimperiale in poi, i *coloni* (come appare dal codice teodosiano, ancor più dal giustinianeo, e anche da lettere dello stesso Gregorio) restavano uomini liberi, *ingenui*, forniti del diritto di proprietà, *ius dominii*, ma di fatto erano servi della gleba, *glebae ascripti*. A essi Gregorio dedica numerosi accenni nel *Registrum Epistularum* e delle loro condizioni si occupa frequentemente nelle sue cure amministrative, sia per la loro importanza nell'economia dei *patrimonia* pontifici, sia per il senso di umanità con cui guardava agli interessi e alla dignità dei lavoratori dei campi (cfr. Recchia 1974, p. 57 sgg.). *Honoratum*: non ci è noto da altre fonti. Cfr. *PCBE* II, *Honoratus* 8, p. 1008 sg. Con i due personaggi successivi, Libertino e l'innominato ortolano, forma una trilogia legata al monastero di Fondi e concepita con un disegno unitario, secondo il quale i tre santi rappresentano tre diversi modelli di santità taumaturgica. Come mostreranno i racconti dei primi tre capitoli, e come provvederanno a sottolineare gli interventi di Pietro, Onorato, fondatore del monastero e suo primo abate, non ha avuto maestri, ma è stato istruito dallo Spirito Santo; Libertino, invece, cresciuto alla scuola di Onorato e operando grandissimi miracoli in suo nome, ha fondato il suo potere miracoloso sull'esercizio di una straordinaria umiltà; l'ortolano, infine, è il simbolo di una santità che opera nel quotidiano, umile e dimessa in apparenza, ma non meno adatta a testimoniare la capacità taumaturgica dei padri italiani. Più dell'operato miracoloso, Gregorio sembra ammirarne la vita santa. A delineare il personaggio concorrono tratti propri dell'agiografia monastica. Come l'omonimo fondatore del cenobio provenzale di Lérins, Onorato è attratto dalla vita ascetica e ne pratica le rinunce fin dalla fanciullezza, senz'altro magistero che quello divino dello Spirito (cfr. Ilario d'Arles, *Sermo de uita Honorati* 5-8); come per il grande eremita di Gaza, Ilarione, l'astinen-

za e il silenzio sono le due pratiche che segnano l'ingresso nella vita religiosa (cfr. Gerolamo, *Vita Hilarionis* 22, 1).

4. *ad amorem caelestis patriae*: il ritorno, a poche righe di distanza, dell'espressione adoperata nel prologo (lin. 68) richiama con efficacia la richiesta di *exempla* avanzata da Pietro, alla quale la vicenda di Onorato è la prima, immediata risposta. *abstinentiam*: virtù spe- < cificamente monastica, l'astinenza riguarda il rapporto del monaco con il cibo (mentre *continentia* si riferisce di solito all'astinenza sessuale), del quale si condannano l'eccesso o la ricercatezza e si sottolinea l'associazione all'erotismo e alla sessualità. Il monachesimo radicalizzò l'atteggiamento assunto dal primo cristianesimo, che nella sua avversione per ogni solleticazione dei sensi aveva catalogato fra i peccati più perniciosi quello della gola, prima tentazione «storica» dell'uomo nell'Eden di Adamo ed Eva. Elaborando la sua teoria della necessaria concatenazione dei vizi e delle virtù, Cassiano colloca le tentazioni della gola al sommo della scala dei vizi non solo perché il piacere del cibo è inseparabile viatico dell'eccitazione sessuale, ma anche perché alla golosità si legano altre colpe: l'ira, che infiamma il goloso quando il cibo sia per qualità o quantità insufficiente all'aspettativa, la cupidigia di denaro, senza il quale non è possibile provvedere alle soddisfazioni della gola, la superbia, che si accompagna inevitabilmente al possesso del denaro. Naturalmente, il regime alimentare, come e più ancora di altri aspetti della vita monastica, ha seguito gli usi, i bisogni, i mutamenti propri dell'ambiente. Generalmente sono stati oggetto di divieto o limitazione il vino e la carne. Il primo perché fonte di eccitazione ed ebbrezza, sconvenienti alla compostezza e al dominio di sé che l'asceta non deve mai smarrire: Gerolamo raccomandava alla vergine Eustochio di «fuggire il vino come veleno» (*Ep.* 22, 8). Le carni, perché costose, e dunque incompatibili con la pratica della povertà e dell'umiltà, e responsabili di fomentare la lussuria: Benedetto ne consentiva l'uso solo agli ammalati, lo vietava a tutti gli altri (*Regula Benedicti* 40, 11). È il rifiuto delle carni imbandite a mensa a dare inizio alla vicenda di Onorato (linn. 9-10). Modelli inarrivabili di astinenza erano i padri del deserto egiziano, le cui misere diete, fatte di pane secco, erbe e acqua e rese ancora più estenuanti da digiuni feroci, sono tra le forme di ascetismo più frequentemente ricordate dalla prima letteratura monastica. Nei *Dialoghi* non le si tributano frequenti riconoscimenti: oltre che qui, compare, senza particolare spicco, fra i meriti dell'uomo di Dio Isacco e fra le pratiche che avevano reso santa la vita della zia paterna di Gregorio, Tarsilla (III 14, 10; IV 17, 1). Nel caso di Onorato, invece, essa è la chiave del primo episodio miracoloso (dove il vocabolo ricorre quattro volte in breve spazio) e definisce subito il personaggio: è la

pratica dalla quale il santo riceve, negli anni della puerizia, la spinta all'impegno spirituale, è lo strumento con cui prosegue in esso domando gli stimoli della carne (lin. 7), è la virtù che lo espone alla derisione (linn. 9-12), successivamente alla venerazione (linn. 20-1).

5. *conuersatione*: *conuersatio* è il vocabolo usato con più frequenza di altri (come *institutum*, *propositum*, *religio*, *studium*) nella letteratura agiografica per rendere il greco ἄσκησις e sempre più, a partire dalla prima traduzione latina della *Vita Antonii* di Atanasio (cfr. L. Th. A. Lorié, *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii*, Noviomagi 1955, p. 65 sgg.), specializzato nel significato di vita ascetica e monastica. Con questo significato ricorre sotto (linn. 27 e 42), quando Onorato è già alla testa di un monastero e l'esempio di *recta* e *eximia conuersatio* che egli offre ai suoi discepoli è quello di una perfetta ascesi monastica, e più volte nei racconti su san Benedetto (ved., p. es., II *Prol.*, linn. 13-4; 1, lin. 22). Nella *Regola* benedettina lo si incontra continuamente, dal prologo, dove si promette che la via dei comandamenti di Dio sarà percorsa con dolcezza e amore crescenti «col procedere nella vita monastica», *processu conuersationis*, al capitolo finale, dove il legislatore conclude che le norme presentate nel suo testo valgono a guidare i primi passi nella vita monastica, *initium conuersationis* (*Regula Benedicti*, *Prol.* 49; 73, 1; cfr. Chapman 1929, pp. 206-31).

5-6. *seseque... restringeret*: nell'antica parenesi ascetica e nelle regole monastiche è immancabile l'esortazione a guardarsi dai discorsi inutili e a mantenersi il più possibile silenziosi. E non solo perché il silenzio è la condizione necessaria alla meditazione e alla preghiera, ma anche perché la parola è sempre un pericolo. Il silenzio è dunque la regola imposta al cenobita non meno che la naturale condizione dell'asceta solitario. Il Maestro dedica due densi capitoli, esponendovi la sua dottrina antropologica, al buon uso della vista, dell'udito e della parola, e con grande lusso di citazioni bibliche, dai Salmi a san Paolo, per mostrare che «nel molto parlare non si sfugge al peccato» (*Prou.* 10, 19) e che perciò «parlare e insegnare si addice al maestro, tacere e ascoltare al discepolo» (*Regula Magistri* 8-9); la regola benedettina esalta l'amore del monaco per il silenzio, che nasce dal raccoglimento interiore e dall'umiltà (*Regula Benedicti* 6).

17. *piscis situlam intrauit*: il primo della lunga serie di miracoli che si snoda nei *Dialoghi* è sorprendente ma non clamoroso. Ne è protagonista un pesce (è l'unico caso) e l'occasione che lo suscita (la canzonatura di cui Onorato viene fatto oggetto) è modesta.

21-2. *a Dei homine*: Gregorio indica con vari titoli i suoi santi eroi (come *seruus* o *famulus Dei*, *uir sanctus* ecc.). Fra di essi è frequente *homo Dei* (o *Domini*), frequentissimo *uir Dei* (solo nel secondo libro

ricorre, riferito a Benedetto, più di sessanta volte). L'espressione è mutuata dalla Scrittura, dal ciclo di Elia ed Eliseo, dove compare decine di volte e indica specificamente il taumaturgo.

24. *libertate donatus est*: la libertà di cui viene fatto dono a Onorato è la soluzione del vincolo che lo legava, in quanto figlio di un *colonus*, al *fundus* dove era nato e al mestiere paterno, senza la quale non avrebbe potuto farsi monaco e fondare un monastero. *Fundis*: Fondi, oggi in provincia di Latina, presso l'omonimo lago costiero, fra Terracina e Formia.

28-35. Il secondo miracolo è più impegnativo, coinvolge una materia, la roccia, con la quale avranno a che fare anche altre taumaturgie (ved. 7, 2; II 9; III 16, 7-8), e fa forza alla fondamentale legge della natura che governa la caduta dei gravi. La vittoria sul medesimo principio naturale, ottenuta con lo stesso mezzo, il segno della croce, richiama un altro episodio, ben altrimenti drammatico e movimentato, quello di Martino di Tours e del pino miracolosamente caduto dalla parte opposta a quella del santo (Sulpicio Severo, *Vita Martini* 13).

34-5. *religiosus uir Laurentius*: un laico, vissuto ai tempi del re Totila e molto legato al priore del monastero di Fondi, Libertino. Riferisce a Gregorio di questo miracolo di Onorato e di molte cose riguardanti Libertino. È ancora in vita quando Gregorio scrive i *Dialoghi* (ved. 2, 1). Cfr. *PCBE* II, *Laurentius* 42, p. 1254 sg. Il termine *religiosus*, impiegato con frequenza da Gregorio e attribuito a laici, monaci e membri del clero, non attiene allo stato ecclesiastico né alla sfera del sentimento religioso, ma ai buoni sentimenti in genere. Qui vale a sottolineare la scrupolosità e coscienziosità del testimone (come a III 16, 1, dove è detto di testimoni – fra i quali un papa, Pelagio II, predecessore di Gregorio – ai quali l'autore deve informazioni veritiere).

38-9. È il primo intervento di Pietro, dopo il prologo, e, come accade il più delle volte, traendo occasione dall'episodio particolare, pone una questione più generale: se chi, come Onorato, si è fatto maestro, necessariamente abbia avuto a sua volta un maestro. Il quesito, posto anche per dar modo al narratore di sottolineare l'eccezionalità di questo suo primo eroe, direttamente educato dallo Spirito Santo, ha le sue radici in un'istanza fortemente sentita nel primo monachesimo, che fece del rapporto maestro-discepolo uno strumento insostituibile nell'itinerario ascetico. I primi asceteri si formarono spesso quando alcuni discepoli si raccolsero attorno a un maestro virtuoso, attratti dal suo carisma e dal suo insegnamento. Fra i fenomeni più caratteristici dei primi secoli monastici fu il pellegrinaggio ai cenobi dell'Egitto, della Palestina, della Siria, per incontrare e ascoltare i maestri di verità, cioè i monaci fatti santi dalla voce del popolo. Le *Conlationes* di Cassiano e i *Dialogi* di Sulpicio Severo – due opere no-

tissime nella tarda antichità e sicuramente conosciute da Gregorio – sono il resoconto di simili peregrinazioni presso celebri «santi viventi» che compiono straordinarie taumaturgie e insegnano il rifiuto del secolo e la pratica della virtù. Ma i grandi santi, i grandi iniziatori e fondatori, possono godere di un privilegio speciale ed essere ammaestrati e ispirati direttamente da Dio: come Giovanni Battista o come Mosè.

42-4. *praeesse non audeat... exhibere*: al maestro di vita monastica non si chiede di dispensare un sapere tecnico – cultura profana o conoscenza biblica – ma di esigere l'obbedienza, una virtù che non si può imporre ai sottoposti, se non la si è prestata ai superiori. L'esaltazione dell'obbedienza è propria di tutte le antiche regole monastiche, che di essa fanno non solo una virtù sociale, il primo e irrinunciabile requisito della vita comunitaria, ma anche un mezzo di costante affinamento spirituale, e tutte, dalla prima regola europea, la *Regola dei quattro Padri*, al Maestro e a Benedetto, proclamano che obbedire ai superiori è obbedire a Dio (*Regula quattuor Patrum* 1, 12; *Regula Magistri* 1, 68; *Regula Benedicti* 5, 15).

45-6. *intrinsecus... exterius*: una di quelle coppie antitetiche con le quali Gregorio sottolinea, con frequenza, l'opposizione fra interiorità ed esteriorità, questa volta rappresentata dall'incolmabile divario fra *magisterium Spiritus* e *magisterium humanum*. L'antitesi viene riproposta, modificata in uno dei due avverbi, poco sotto (lin. 58 *intrinsecus... extrinsecus*).

55-9. *Iohannes Baptista... Moyses*: è il primo dei casi nei quali Gregorio rimanda esplicitamente alla Bibbia e indica in personaggi biblici i prototipi dei suoi eroi. L'*exemplum* giovanneo non richiama specifici passi della Scrittura. Il Battista, che l'agiografia monastica assunse come modello sommo dell'ideale ascetico, in tutti i vangeli è il messaggero mandato ad ammaestrare gli altri, ad annunciare il Figlio di Dio, sul cui capo vede scendere, come una colomba dai cieli, lo Spirito. L'altro riferimento richiama il passo dell'*Esodo* nel quale Dio annuncia a Mosè che un angelo lo guiderà verso Canaan e lo esorta ad ascoltarne la voce (*Ex*. 3, 2 sgg.).

2

Libertino, priore del monastero di Fondi

2. *Libertinus*: forse uno schiavo affrancato (come potrebbe desumersi dal nome), prima monaco, poi priore del monastero di Fondi ai tempi del re Totila. Cfr. *PCBE* II, *Libertinus* 2, p. 1303. Gregorio gli dedica assai più spazio che a Onorato e lo fa protagonista di più numerosi e clamorosi miracoli, pur limitandosi (ma la formula riduttiva

è topica nella letteratura agiografica) solo a pochi dei molti narratigli dalla medesima fonte, il *religiosus uir* Lorenzo. Rispondendo alla domanda postagli da Pietro alla fine del capitolo precedente, lo presenta subito come discepolo di Onorato, da lui introdotto alla vita monastica e istruito in essa (lin. 4). In seguito sottolinea come l'amore che lo legava alla memoria del maestro avesse spinto il discepolo a portare sempre con sé una sua reliquia (linn. 43-5). Infine, raffrontandolo a Eliseo ed esaltandone la straordinaria umiltà (linn. 70-4), definisce la sua diversa figura di santo e taumaturgo rispetto al maestro, direttamente illuminato da Dio, come Giovanni Battista e Mosè.

2-3. *regis Totilae tempore*: Totila fu re dei Goti dal 541 al 552. L'episodio raccontato qui andrebbe riferito alla seconda metà del 542, quando le sue truppe, che scendevano dalla Toscana verso Napoli, attraversarono il Sannio. Sul personaggio ved. la nota a II 14, 2.

3. *Fundensis monasterii praepositus fuit*: probabilmente, ma non necessariamente, nel *monasterium Fundense* (cfr. *Ep.* III 13 *Fundensis ecclesia*; la forma *Fundanus* è in *Dial.* III 7, 1 e 3) Libertino fu il «priore», il vicario ufficiale dell'abate: una funzione diffusa negli ordinamenti monastici, ma non definitivamente stabilizzata. Il termine *praepositus* (ricalcato sul greco προεστώς, presto sostantivato, ma ancora nella *Regula Magistri* accompagnato dal dativo) fu prima usato, in alternativa con *pater* o *magister* o con perifrasi come *is qui praeest*, per designare l'abate, il superiore del cenobio, poi, quando si impose *abbas* (trascritto dal siriaco e dall'aramaico attraverso il greco ἀββάς e originariamente attribuito a preti e monaci in segno di rispetto con il significato di «padre»), passò a indicare il secondo nel monastero, il vice dell'abate. Con questo significato lo incontriamo in scrittori del VI secolo, come Cesario d'Arles, Aureliano, Ferreolo. Ma in altri testi il vocabolo non è fissato come equivalente del nostro «priore» e indica altre cariche nella gerarchia della comunità. Il Maestro ha un capitolo *de praepositis monasterii* e dà questo titolo ai due monaci posti a turno a capo della decania (*Regula Magistri* 11, 4), mentre è categorico nell'escludere nell'ordinamento della comunità un vicario ufficiale (92, 1: «L'abate si guardi bene dal prendersi mai qualcuno come secondo»), per il timore che questi, alla morte dell'abate, se ne ritenga l'erede designato e venga così compromessa la libertà della successione. Anche Benedetto, come il Maestro, allude a una pluralità e collegialità di *praepositi* nell'organizzazione conventuale (*Regula Benedicti* 62, 7; 71, 3), ma in un altro capitolo (65) ne tratta come di una carica prevista nell'ordinamento: tuttavia, non senza manifestare profonda diffidenza nell'istituto del priorato e mettere in guardia dai danni gravissimi che possono derivarne alla comunità. Non è da escludere che nell'episodio narrato nel par. 8, nel quale Libertino è vittima della

grauis iracundia dell'abate, e più ancora in un altro, riguardante il priore del Soratte, Nonnoso (cap. 7), ci sia un riflesso delle difficoltà insite nei rapporti istituzionali fra l'abate e il priore (ved. le note a 7, 12 e 52).

10. *pro utilitate monasterii*: la precisazione (ripetuta con insistenza: ved. linn. 41, 89, 107) conferisce un'ulteriore nota virtuosa alla personalità del santo, che soleva mettersi in viaggio (ved. linn. 43-4 *quocumque... ibat*), anche per destinazioni lontane (come Ravenna: ved. lin. 42), ma dal monastero si allontanava solo per procurare un utile alla comunità e per ordine dell'abate. Nel contempo essa testimonia che la clausura restava un valore importante nella vita conventuale. I monaci antichi viaggiavano con frequenza e consideravano ascesi dura e altamente meritevole la ξενιτεία, cioè muoversi e vivere in paesi stranieri. Spesso furono pellegrini instancabili (come quelli in visita ai luoghi santi della Palestina o presso i padri del deserto) o esploratori ed evangelizzatori ardimentosi (come gli Irlandesi). Per contro, la perseveranza di lunghi anni nel chiuso del medesimo asceterio fu considerata una forma di eroismo penitenziale. Cassiano la indicava tra le pratiche esemplari dei maestri egiziani, stabili nei loro monasteri fino a quando gli anni li rendevano curvi, *usque ad incuruam senectam*, ammirevoli per avere saputo resistere al disgusto generato dalla monotona permanenza nell'angustia del convento. Nelle regole monastiche, da Pacomio in poi, precisi precetti regolarono le uscite dal monastero, e le accompagnarono, come i rientri, con rituali e preghiere. Il Maestro ne tratta in più capitoli, Benedetto nel cap. 67, ma, come traspare da altri, numerosi cenni, i due legislatori considerarono con preoccupata diffidenza tutto ciò che poteva minacciare l'isolamento del cenobio, e temettero non solo le tentazioni peccaminose alle quali si esponevano i monaci uscendo dal convento, ma, ancor più, le voci del mondo esterno che essi potevano introdurre rientrandovi. Il monastero che essi auspicavano, come tendeva a chiudersi e selezionare gli ammessi, così tendeva a strutturarsi in modo da aprirsi all'esterno il meno possibile e a fare di sé un cosmo autosufficiente, da cui non fosse necessario uscire per nessuna ragione e dove si realizzasse una società funzionale e autonoma. «Il monastero deve essere costruito, se è possibile, in modo che ci sia tutto il necessario, cioè l'acqua, il mulino, l'orto, e dentro il monastero si esercitino i diversi mestieri, perché i monaci non siano costretti ad andar girando fuori, il che non giova assolutamente alle loro anime» (*Regula Benedicti* 66, 6-7; cfr. *Regula Magistri* 95). *carpebat iter*: l'espressione, cara ai poeti classici, come Virgilio, Orazio, Ovidio, non ha qui alcuna pretesa allusiva né alcuna particolare sfumatura di significato, ma vale semplicemente «viaggiare, trovarsi in viaggio».

10-1. *Darida Gothorum comis*: non ne resta altra notizia. L'episodio del cavallo apre la serie numerosa dei miracoli difensivi o punitivi. Il rifiuto dell'animale a sottostare ai comandi richiama III 2, nel quale un cavallo, prestato al papa Giovanni I e da lui montato, non si lascia più cavalcare dall'antica padrona. Per la costruzione complessiva e la coincidenza dei particolari il racconto appare ispirarsi a quello di Sulpicio Severo (*Dialogi* II 3) riguardo a Martino di Tours. Questi, essendo incappato, mentre era in viaggio, in un drappello di agenti del fisco e avendone involontariamente rallentato la carrozza, fu crudelmente battuto. Ma quando gli agenti vollero riprendere il cammino, i cavalli, per quanto spronati e sferzati a sangue, rimasero immobili, piantati al suolo. Si mossero solo quando gli agenti compresero quale fosse la causa dell'inspiegabile fenomeno e, ritornati dal santo, ottennero il suo perdono e la facoltà di ripartire. L'episodio è tra quelli coinvolti dagli studiosi nel dibattito sulle fonti dei *Dialoghi* e più spesso presi in esame per valutare l'incidenza e il ruolo dei precedenti letterari nello scritto gregoriano. Qui, in assenza di apprezzabili coincidenze testuali, più che a una derivazione diretta di Gregorio da Sulpicio si è preferito pensare (cfr. specialmente de Vogüé, *SCh* 251, p. 128 sg.) alla mediazione della cultura popolare, nella quale il santo di Tours ebbe una presenza diffusa e costante. Ma non è stato rilevato che il miracolo di resurrezione operato da Libertino (ved. parr. 5-6) ricalca un analogo prodigio di Martino, raccontato da Sulpicio proprio nel capitolo successivo all'episodio dei cavalli (*Dialogi* II 4, 6-9). Perciò è da credere che Gregorio abbia avuto presente questa pagina dei *Dialogi* di Sulpicio, mentre appare difficile ritenere che entrambi i prodigi si siano introdotti nel *dossier* agiografico di Libertino per effetto di un processo spontaneo e popolare e siano stati esposti da Gregorio nella stessa successione presente in Sulpicio.

11-2. *Dei seruus*: un monaco o, meno spesso, un chierico. Con l'equivalente *famulus Dei* (o *Domini*) è locuzione impiegata con frequenza per indicare il santo operatore del miracolo (ved. la nota a 1, 21-2).

12. *caballo*: il sostantivo *caballus*, forma popolare ma non ignota all'uso letterario (Orazio, Seneca, Marziale e altri), compare qui e a 9, lin. 118; poco sotto è ripetuto *iumentum*, più frequentemente ricorre *equus*.

17. *Vulturnum*: il fiume – uno dei più importanti dell'Italia meridionale – nasce dal monte Santa Croce, in terra di Lavoro, e sfocia nel Tirreno; le sue rive furono più volte teatro di scontri armati nel corso della guerra goto-bizantina. È menzionato solo qui.

33-4. *Buccellinus*: come racconta Gregorio di Tours (*Historia Francorum* III 32), il generale franco Buccellino, sceso in Italia dopo la mor-

te di Teia, attraversò due volte la Campania nel corso del 554. L'episodio va riferito alla marcia di andata, non al ritorno, quando Buccellino, risalendo dal sud della penisola, fu sconfitto e ucciso prima di raggiungere Fondi, presso Capua. Il prodigio dei Franchi momentaneamente accecati e incapaci di vedere Libertino, pur inciampando su di lui, richiama l'episodio di Eliseo, scampato ai soldati aramei, che «il Signore colpì di cecità secondo la parola del profeta» (*4 Reg.* 6, 18).

42. *qui Honorato... successerat*: resta senza nome il successore di Onorato, indicato con una perifrasi anche poco sotto, quando sarà protagonista di un episodio di violenza nei confronti di Libertino (ved. linn. 82-3 *is qui... monasterii regimen tenebat*).

45. *quaedam mulier*: una donna senza nome è il primo dei pochissimi personaggi femminili che compaiono nei *Dialoghi*. A lei, tuttavia, è dato introdurre il primo grande miracolo dell'opera gregoriana, la resurrezione di un bambino. Degli altri casi di resurrezione presenti nei *Dialoghi* (uno è opera dell'abate Eleuterio ed è ricordato *en passant* a III 33) ce ne sono due, attribuiti a Benedetto, che riguardano entrambi un bambino. Il primo (II 11, 1-2) è uno straordinario risanamento, piuttosto che una vera resurrezione. Nel secondo (II 32, 1-3) viene richiamato alla vita il figlio di un contadino, che, come la madre nel nostro episodio, porta sulle braccia *corpus extincti filii* e minaccia di non lasciare il santo se prima non resusciterà il piccolo morto. Anche qui l'uomo di Dio rilutta ad attribuirsi la *uis* taumaturgica, poi flette le ginocchia, prega tendendo le mani al cielo e alla fine opera il prodigio. Un modello precedente è rintracciabile nel *dossier* taumaturgico di Martino di Tours, al quale Sulpicio Severo attribuisce due miracoli di resurrezione nella *Vita* (capp. 7 e 8) e uno nei *Dialogi* (II 4). A quest'ultimo (come abbiamo segnalato nella nota a 2, 10-1) appare più vicino il nostro episodio. Anche in esso è una madre a protendere al santo il corpo esanime del bambino, a chiedere l'atto miracoloso con perentorietà pari alla certezza dell'esito, a ricevere dal santo il figlio resuscitato. Accanto alle analogie di contenuto risaltano, tuttavia, anche le diversità e dall'accostamento del testo gregoriano con quello di Sulpicio emerge il carattere della *retractatio* di Gregorio, la libertà con la quale egli contestualizza il racconto della fonte, ne modifica particolari e linee narrative e, soprattutto, gli assegna diverso valore morale e religioso. Martino opera senza esitazioni e con sicura coscienza di sé, al cospetto di una folla in attesa, per promuovere la conversione cristiana dei pagani e fare proseliti alla vera fede. Il miracolo di Libertino non ha spettatori, il santo si dispone a esso dopo un aspro conflitto interiore e dell'evento taumaturgico, realizzato con l'aiuto di una reliquia, in un primo momento egli appare, se non semplice mediatore, non più che coautore. È da osservare, infine,

che accanto e sopra a ogni altro modello, in questo e negli altri miracoli di resurrezione, in Gregorio come in tutta la letteratura agiografica greca e latina, resta l'episodio evangelico di Lazzaro, resuscitato da Gesù, supremo e ineludibile modello di ogni vicenda di santità.

47. *amore... succensa*: non è una notazione superflua. Pur rapidissimo, non è scolorito il profilo di questa *mater dolorosa*, che dal sentimento di cui «arde» (*succendo*, propriamente «accendo di sotto», ricorre nei poeti latini, da Lucrezio a Claudiano, in senso figurato per indicare la fiamma della passione che invade interamente. Ved. la nota a *Prol.* 68-9) trae il coraggio per arrestare il cavallo, imporsi al santo e porgli delle condizioni, e che alla fine ricompare, piangente ma vittoriosa, a chiudere il racconto. Questa donna, implorante ai piedi del santo e attaccata alle briglie del suo cavallo, fa pensare alla vicenda, «storiata» all'ingresso del purgatorio, della vedovella «al freno» di Traiano (Dante, *Purgatorio* X 93), l'imperatore pagano al quale le preghiere ardenti di Gregorio avrebbero ottenuto (secondo la tradizione medievale attestata nel *Novellino* e in altri testi) di ascendere dal limbo alla gloria dei cieli.

50. *inusitatum... miraculum*: Gregorio non stabilisce fra i suoi santi graduatorie di meriti, diversamente da Sulpicio Severo, che, a conclusione del miracolo di Martino ricordato sopra, proclama, per bocca di Postumiano, la superiorità del santo di Tours su tutti i celebratissimi padri del deserto egiziano, nessuno dei quali seppe, come lui, comandare ai morti (Sulpicio Severo, *Dialogi* II 5, 1 *Nemo mortibus imperauit*). Né è distinguibile nei *Dialoghi* una classificazione gerarchica dei miracoli, anche se per taluni di essi si avverte una maggiore considerazione. Questo accade specialmente nel secondo libro, i cui racconti, concentrati sull'unica figura di Benedetto, sono disposti secondo una pur larvata graduazione, che segna il crescere della personalità carismatica del santo. È un prodigio straordinario, non più verificatosi dopo Pietro, quello di Mauro, che, obbedendo all'ingiunzione del suo santo abate, cammina sulle acque (II 7, lin. 12 *Res mira et post Petrum apostolum inusitata*). Lo stesso Benedetto, rispondendo al contadino che lo supplica di restituire alla vita il suo bambino, proclama che tali miracoli sono propri dei santi apostoli e non rientrano nei poteri dell'uomo (II 32, linn. 15-6 *Haec nostra non sunt, sed sanctorum apostolorum sunt*). Similmente, nel primo libro, il vescovo di Todi, Fortunato, alle due sorelle che gli chiedevano di resuscitare il fratello aveva ricordato che la vita e la morte dipendono dalla volontà di Dio onnipotente (10, 17). Nel terzo libro Pietro, dopo avere ascoltato il racconto della resurrezione operata dal santo monaco dell'Argentario, esalterà più di ogni altro il miracolo per il quale «i morti ritornano alla vita» (III 17, 6).

58-62. Dopo la descrizione del conflitto interiore, conclusa da uno studiato ossimoro (linn. 56-7 *pectus... ualidum quia deuictum*), vengono indicati in successione, con rapida paratassi, i vari momenti dell'operazione taumaturgica, da quando il santo smonta dal cavallo a quando riconsegna alla madre il figlio resuscitato. Il miracolo avviene in virtù di una reliquia da contatto: una tra le «tecniche» più presenti nell'agiografia, sia antica che moderna, e nei *libri de uirtutibus* (le raccolte di miracoli che spesso accompagnavano le *Vite* dei santi). Nei miracoli di resurrezione questa modalità operativa ricompare solo un'altra volta, nell'episodio dell'eremita dell'Argentario, il quale richiama alla vita il morto frizionandogli lungamente il viso con una manciata di polvere raccolta dal basamento di un altare (III 17, 3-4). Più frequentemente, invece, vengono attribuiti alle sante reliquie altri tipi di miracoli (guarigioni, esorcismi, piogge benefiche, protezione dai nemici) e più volte Gregorio sottolinea o definisce il loro potere (cfr. 4, 20-1; 10, 19; II 38, 1-3; III 15, 18; IV 6, 1; 42, 2). L'atteggiamento del papa nei confronti delle reliquie è stato oggetto di valutazioni diverse da parte degli studiosi, alcuni dei quali hanno rilevato difformità e incongruenze su questo tema fra i *Dialoghi* e altri scritti di Gregorio, in particolare la lettera inviata nel 594 a Costantina, moglie dell'imperatore Maurizio (*Ep.* IV 30). In realtà nella lettera all'imperatrice Gregorio non svaluta i santi resti né il loro miracoloso potere, ma vuole ribadire l'inviolabilità delle tombe dei santi e la legittimità del costume romano di venerare come oggetti miracolosi i *brandea*, cioè i panni posti in una teca vicino ai sacratissimi corpi: una posizione sostanzialmente coerente con quella ricavabile dai racconti dei *Dialoghi* e dalle considerazioni che li accompagnano. Cfr. Introduzione, pp. XXXVI-XXXVII. *anima... rediit*: il ritorno alla vita viene registrato senza alcun particolare descrittivo (così anche a 12, 2). Altre volte, invece, esso si accompagna a una forte reazione del corpo, che trema e sussulta come scosso da una forza incontenibile (cfr. II 32, 3), o assomiglia a un vero e proprio risveglio (cfr. 10, 18; III 17, 4). Ma sempre, sotto l'immagine appena adombrata del ritorno, c'è il fondamento dualistico dell'antropologia cristiana antica, che fa del corpo un involucro o un abitacolo esterno, dal quale l'anima si allontana, «estratta» (10, linn. 200-2 *Duo... uenerunt, qui me eicientes... duxerunt*) o «strappata a forza» (II 32, linn. 24-6 *Domine... redde in hoc corpusculo animam, quam abstulisti*), o «disciolta» (IV 40, 5), e nel quale miracolosamente «torna indietro» (II 32, lin. 27 *regrediente anima*) e «viene riaccolta» (I 12, lin. 22 *animam recepit*).

64. *Honorati... meritum an petitio Libertini?*: il miracolo deve essere attribuito a Onorato oppure a Libertino? È del maestro o del discepolo il potere taumaturgico che lo ha reso possibile? L'intervento

di Pietro, che in questi ultimi paragrafi prende con frequenza la parola (ved. linn. 78-9 e 116-8), è uno dei casi dai quali appare più chiaramente l'ufficio assegnato dall'autore al suo interlocutore e alle sue domande: non solo quello, meramente strutturale, di avviare il dialogo, né semplicemente di rappresentare la mentalità comune di fronte al miracolo, ma anche quello di costruire il passaggio dal fatto miracoloso al suo significato spirituale, dal *signum* alla *uirtus*, dal visibile all'invisibile (cfr. Tateo 1965, p. 108; Dagens 1977a, p. 230). Il quesito ritornerà nel secondo libro, quando Mauro, mandato da Benedetto, camminerà sulle acque per accorrere in aiuto del piccolo Placido travolto dalle onde (II 7) e i due, l'abate e il monaco, attribuiranno l'uno all'altro il merito dell'avvenuto prodigio. La soluzione sarà data da Placido, che rivendicherà il salvataggio a Benedetto, il cui mantello egli narrerà di avere visto sospeso sul suo capo, come a proteggerlo, mentre veniva tratto fuori dalle acque (II 7, 3). Qui esso provoca una risposta articolata e complessa. Analizzando l'operato di Libertino e cercando di comprenderne la lezione, Gregorio ne rintraccia l'archetipo biblico in un episodio del profeta Eliseo e nel prodigio del fanciullo resuscitato vede concorrere tre forze, la fede della donna in Libertino, la fede di Libertino nel maestro, il potere taumaturgico del maestro.

70. *Heliseus*: è il personaggio biblico più spesso evocato, esplicitamente o indirettamente, nei primi due libri (non comparirà nei due successivi). Qui il riferimento è a *4 Reg.* 2, 13-4, in cui si racconta che Eliseo divise le acque del Giordano solo quando, percuotendole con il mantello di Elia, invocò il nome del maestro. L'esegesi gregoriana è la più semplice e mira a cogliere la somiglianza del miracolo narrato con quello analogo riferito dalla Scrittura. Dall'episodio Gregorio estrae per Pietro l'ammaestramento conclusivo, cioè che valore primario in ogni evento miracoloso è l'umiltà dell'operatore, *in exhibendis uirtutibus humilitas ualet* (linn. 74-5).

80-115. Sollecitato da Pietro, Gregorio racconta un'altra vicenda di Libertino, il quale, percosso violentemente e ferito con uno sgabello dal suo abate, lo converte al pentimento con la mansuetudine e la generosità del suo contegno. Non un miracolo, dunque, ma un comportamento straordinario, che Gregorio propone come modello di una virtù, la pazienza, che egli definisce più grande di qualsivoglia prodigio (lin. 81 *signis et miraculis maiorem*). Il racconto è, come e più di altri, dimesso e umile. Ne emerge talvolta qualche ricercatezza retorica (ved. a linn. 105-6 il compiaciuto *calembour* sull'umiltà del discepolo che si fa maestra del maestro, *humilitas discipuli magistra fieret magistri*), ma l'andamento è tutto di una voluta ingenuità, che tocca la sua punta massima nella motivazione con la quale viene giu-

stificata una maliziosa risposta di Libertino. A quanti gli chiedono delle sue ferite egli racconta di essere stato lui a sbattere nello sgabello, rispettando così – conclude lo scrittore – la verità ed evitando la menzogna (linn. 113-5).

3
Il monaco ortolano del monastero di Fondi

2. *Felix... Curuus*: priore del monastero di Fondi dopo Libertino (attestato nel 554). È già morto quando scrive Gregorio, che ne parla al passato e lo cita come testimone dei miracoli avvenuti nel cenobio. Non ne abbiamo notizia da altre fonti. Cfr. *PCBE* II, *Felix Curuus* 52, p. 795.

5-7. *Ex quibus... aestimo*: formule di preterizione non inconsuete (ved. II 36, linn. 3-4 e in particolare III 38, 5, dove ricorrono, quasi identiche, le stesse espressioni), con le quali l'autore sottolinea la ricchezza del materiale a sua disposizione e convalida lo scopo stesso della sua opera: mostrare la grande tradizione taumaturgica dei padri italiani.

8. *magnae uitae*: una *iunctura* inconsueta. Vale quanto la *magnitudo sanctitatis* di Equizio (4, lin. 5) o la *morum magnitudo* che accomuna Anastasio e Nonnoso (7, lin. 10).

9. *Fur... uenire consueuerat*: nella letteratura monastica l'orto, spazio aperto, non sacralizzato e privo di valori simbolici, meno organizzato rispetto all'edificio conventuale, è tuttavia spesso teatro di episodi più insoliti e straordinari di quelli che avvengono nel chiuso del monastero. Nell'orto di uno dei monasteri di Equizio sta seduto su un cespo di lattuga un diavolo, pronto a tormentare una monaca malcapitata, invasata dal maligno – con incredibile sproporzione fra colpa e pena – per avere addentato la lattuga senza prima benedirla con il segno della croce (4, 7). L'orticello di un monastero sul Soratte può essere piantato quando un miracoloso intervento di Nonnoso sgombra da un enorme macigno una lingua di terra sul costone del monte (7, 2). Un intervento altrettanto miracoloso di Bonifacio, vescovo di Ferento, libera un orto dai bruchi che lo avevano infestato (9, 15). Il miracolo del falcetto risospinto fuori dall'acqua viene operato da Benedetto a favore di un contadino goto che attende a dissodare l'orto (II 6), lo stesso nel quale il diavolo introduce sette fanciulle nude per attentare alla castità dei monaci (II 8, 4). I ladri sono protagonisti di mirabolanti prodigi in altri due episodi, nel terzo libro. Il primo di essi si svolge ancora nell'orto del convento, dove i malviventi, penetrati per rubare, mutano miracolosamente intenzione, si danno a lavorare tutta la notte con le vanghe e

dissodano il terreno incolto (III 14, 6-7). Nel secondo un ladro, mentre i preti sono in chiesa per una funzione, ruba un montone nel loro ovile, ma resta paralizzato passando davanti alla tomba di un santo prete, senza potere neanche deporre il montone trafugato, e solo dopo che i preti escono dalla chiesa e pregano lungamente per lui riesce a liberarsi (III 22, 2-3).

14. *repperit... serpentem*: simbolo del male e della tentazione diabolica, «maledetto fra tutti gli animali e le bestie della terra» (*Gen.* 3, 14), il serpente compare spesso nelle scritture agiografiche e quasi sempre come animale malefico e immondo. Nei *Dialoghi* è il più presente tra gli animali coinvolti negli accadimenti miracolosi e sempre negativamente. Si annida in un fiascone di vino (II 18) e in una cesta di vivande (III 14, 9), l'una e l'altro sottratti dolosamente ai loro santi destinatari. Invaso dal demonio, insidia il santo monaco Martino di monte Marsico e alla fine scompare tra le fiamme in un precipizio (III 16, 3-4). Uno stuolo di serpenti infesta il campo attorno alla cella del monaco Fiorenzo, il quale con la preghiera ottiene che vengano miracolosamente prima sterminati, poi portati via dagli uccelli (III 15, 11-2). Il prete Amanzio ha il potere di uccidere con un segno della croce anche i serpenti più feroci e velenosi (III 35, 2). Questo è l'unico caso in cui il serpente ha un ruolo positivo e coopera con il santo, il quale, fruendo di uno dei carismi più spesso attribuiti all'uomo di Dio nella letteratura agiografica, può dialogare con lui, prima per impartirgli i suoi ordini e affidargli la vigilanza sull'orto, poi, a missione compiuta, per congedarlo. Un racconto simile a questo si legge in Rufino, nella biografia di Ammone, il quale ordina a due immani serpenti di porsi davanti alla porta del monastero a difesa dai ladri che più volte vi si erano introdotti e avevano trafugato il pane dei monaci. Quando i ladri ritornano e vedono chi sta a guardia sulla soglia, cadono fuori di sé, atterriti e quasi morti, *semineces*. Anche Ammone li rimprovera aspramente, poi li tratta anche lui con indulgente carità, li conduce alla mensa e li invita a desinare. La loro storia ha un seguito, ancora più edificante, poiché essi, pentiti e a lungo penitenti, avanzarono tanto nella via del bene da diventare operatori di miracoli simili a quelli di Ammone (*Historia monachorum* 8, 9-12, p. 309 Schulz-Flügel). In questo episodio dell'ortolano è possibile cogliere la prima di quelle allusioni di carattere socio-economico che gli studiosi hanno rinvenuto nei *Dialoghi* (anche in taluni dei racconti a cui abbiamo fatto cenno sopra) e l'indizio «di un già presente divario tra una condizione generale di povertà e la condizione delle comunità monastiche» (Boesch Gajano 1980, p. 630).

38-9. *Nunc usque... aestimabam*: Pietro riconosce di avere avuto torto a ritenere che l'Italia non annoverasse taumaturghi di splendida

virtù (cfr. *Prol.* 7 e la nota a *Prol.* 52-4). Il tema ritornerà, con nuove sfaccettature, alla fine del libro, a commento del grande prodigio di resurrezione operato dal prete Severo (12, 4-6).

40. *Fortunati... abbatis*: cfr. *PCBE* II, *Fortunatus* 18, p. 871 sg. Fortunato fu abate di un monastero chiamato *Balneum Ciceronis*, probabilmente perché sorto nel territorio di una delle antiche ville di Cicerone, non lontano da Roma, se, come si attesta poco oltre, egli poteva recarsi spesso dal papa (cfr. 10, 20). Era in età notevolmente avanzata quando Gregorio scriveva (cfr. 4, 21), ed era ancora vivo nel 599, se è identificabile, come è stato supposto, con Fortunato, abate del monastero di san Demetrio a Roma sulla via Appia, nominato da Gregorio in una lettera scritta nel luglio di quell'anno (*Ep.* IX 192). Al papa egli era solito riferire sulla vita virtuosa di Equizio, al quale era stato legato da grande amicizia (4, 1), e su altri fatti memorabili della Valeria (10, 20).

4

Equizio, abate della provincia di Valeria

2. *Equitius*: fondatore e abate di più monasteri, anche femminili, nella provincia di Valeria. Visse nel VI secolo e morì prima delle incursioni longobarde nell'Italia centrale (571-574), in una delle quali i suoi resti mortali protessero miracolosamente i monaci rifugiatisi presso la sua tomba (par. 21). Gregorio gli dedica uno dei capitoli più lunghi di tutta l'opera, ne fa un uomo umile e anche bizzarro, di estrazione contadina, *uir rusticus*, e incolto, *indoctus*, errabondo per le campagne e inquisito per avere predicato senza licenza apostolica, e nel contempo un santo di grande carisma, prima impegnato nell'agone ascetico, poi nella predicazione e nell'apostolato. Figura singolare e di rilevato profilo, Equizio ha suscitato negli studiosi particolare attenzione e letture diverse. Chi ha giudicato preminente su ogni altra la sua opera di evangelizzazione delle campagne, ha ritenuto che in lui Gregorio abbia identificato il suo ideale di *praedicator*, quella figura di predicatore e insieme pastore di anime e profeta che fu centrale nel suo pensiero e che egli vagheggiò e disegnò costantemente nei suoi scritti (Recchia 1979, p. 333 sgg.). Da altri, per le sue vicende di forte colorito folklorico e le mirabolanti operazioni taumaturgiche che lo coinvolgono, è stato posto fra i personaggi dei *Dialoghi* dai quali traspare con maggiore evidenza la mancanza in Gregorio «di qualsiasi senso del limite di fronte all'inverosimile» (Markus 1997, p. 65), oppure, per il contrasto fra la sua sana *rusticitas* e la corruzione di Roma o l'*urbanitas* del vescovo Castorio, fra quelli che meglio rap-

presentano l'opposizione fra città e campagna (Vitale Brovarone 1974, pp. 128-33). Per altri ancora (ed è questo l'aspetto più ambizioso attribuito al personaggio) Equizio, terza figura «popolare» dopo il *colonus* Onorato e lo schiavo affrancato Libertino, sarebbe l'esemplare rappresentante di una nuova idea religiosa, che costituirebbe la chiave della personalità di Gregorio e della sua azione di pontefice, e il fondamento stesso dei *Dialoghi*, la visione, cioè, di una nuova chiesa, «chiesa di popolo», fatta non di preti e vescovi usciti dalle aristocrazie tradizionali, educati alla *paideia* greco-latina e abituati all'esercizio del potere, ma di «uomini di Dio», portatori dello Spirito e dallo Spirito destinati a rinnovare il vecchio cristianesimo romano e a farne un cristianesimo nuovo, libero, profetico, aperto a tutti (Cracco 1977, p. 181 sg.; 1980a, p. 365 sgg.; 2001, pp. 19-20). Di contro, si è anche sostenuto che Gregorio, pur favorevole a Equizio e critico verso l'atteggiamento ostile del clero romano, abbia lasciato trasparire un certo imbarazzo nei confronti del personaggio, esponente di un monachesimo ormai superato dai tempi, prebenedettino, ed espressione di una società che il papa sostanzialmente rifiutava e mirava a riformare riorganizzando il clero, riordinando le strutture patrimoniali della chiesa, controllando i processi di cristianizzazione delle campagne italiane non meno che di terre lontane come l'Anglia o la Sassonia (C. Ginzburg, «Folklore, magia, religione», in *Storia d'Italia*, I, Torino 1972, pp. 601-76). Cfr. *PCBE* II, *Equitius* 3, p. 656 sg. < *in Valeriae partibus*: la Valeria era una provincia dell'Italia suburbicaria, incuneata fra l'Umbria a nord, il Sannio a sud, la Campania a ovest e il Piceno a est, in origine abitata nella parte settentrionale dai Sabini, nella meridionale dagli Equi (ai quali è sembrato accostabile il nome del santo). Essa aveva fatto parte dell'unica provincia di *Flaminia et Picenum*, una delle sette province italiche istituite da Diocleziano nell'ultimo decennio del III secolo. Se ne era distaccata, come si desume dalla documentazione epigrafica, prima dell'anno 400, traendo il nome dall'omonima via (C. Letta, «Dalla Marsica romana alla Marsica cristiana: riflessioni sulla provincia Valeria e sull'epigrafia cristiana nella Marsica», in *La terra dei Marsi. Cristianesimo, cultura, istituzioni. Atti del Convegno di Avezzano, 24-26 settembre 1998*, a cura di G. Luongo, Roma 2002, pp. 3-24). Qui, nell'estremità a sud-ovest, nella valle dell'Aniene, erano sorti i monasteri benedettini di Subiaco. Si fa il nome della provincia o vi si accenna più volte nei *Dialoghi*: in questo stesso capitolo (linn. 22 e 228) e in altri (10, 20; 11, 1; 12, 1; III 20, 1; 22, 1; IV 22, 1; 33, 1) e in una lettera nella quale si menziona un monastero costruito nella Valeria dal padre di Traiano, vescovo di Malta, e abbandonato durante la guerra (*Ep.* X 1). L'indicazione è sostanzialmente generica, come spesso avviene (cfr. 1, lin. 2 *in Samniae*

partibus; 2, lin. 33 *in Campaniae partibus*), e non vale a localizzare il monastero nel quale Equizio dimorò.

4. *Fortunatus*: ved. la nota a 3, 40.

5. *pro suae magnitudine sanctitatis*: ved. la nota a 3, 8.

5-6. *multorum... monasteriorum pater*: a differenza di Onorato (1, 3), fondatore e abate di un unico, grande monastero a Fondi, Equizio è abate di molti monasteri dislocati nella provincia, come Benedetto, che ne costruì dodici a Subiaco (II 3, 13), e come Speranza nel territorio di Norcia (IV 11, 1).

7. *acri certamine*: fatta eccezione per il secondo libro, nel quale i primi capitoli sono dedicati alle prove alle quali è sottoposto Benedetto, questa di Equizio è l'unica esplicita indicazione del combattimento, *certamen*, che l'asceta deve sostenere e superare nel cammino della virtù. Forse perché – è stato osservato – la brevità dei profili non si presta a descrivere le lunghe, quotidiane fatiche dell'ascesi (de Vogüé, *SCh* 251, p. 100).

9-10. *Cumque... remedium... quaereret*: di episodi riguardanti la guerra dei sensi, di asceti che implorano il soccorso divino contro il fuoco della concupiscenza, delle loro vittorie esaltanti o delle loro tormentose sconfitte, sono piene le scritture monastiche. Nei *Dialoghi* questi episodi non sono numerosi e ricorrono quando la lotta contro le tentazioni della carne e la vittoria della castità, di per sé non spettacolari, sono sembrate all'autore traducibili in *exempla* narrativamente efficaci e persino pittoreschi. È il caso – per citare i due episodi più significativi – del prete di Norcia e del vescovo di Fondi, Andrea. Il primo, dopo avere vissuto con la moglie, nei quarant'anni di sacerdozio, in assoluta castità, ridotto in fin di vita da una febbre violentissima, quando la donna accosta l'orecchio alle sue narici per sentire se ancora respira, raccogliendo le debolissime forze, le ingiunge di scostarsi e di allontanare la paglia dall'ultima, residua fiammella: *Recede a me, mulier. Adhuc igniculus uiuit. Paleam tolle* (IV 12, 3). Nell'altro si narra che Andrea, avendo consentito, sicuro di sé, che una giovane e bella religiosa vivesse nell'episcopio e lo accudisse, tentato dal demonio, se ne invaghì e si spinse fino a carezze audaci. Della tentazione riuscì a liberarsi solo quando un ebreo, il quale vi aveva assistito per caso, gli raccontò di un conciliabolo satanico tenuto in un tempio abbandonato di Apollo e di come fosse stato il demonio a ordire l'insidia per condurlo alla completa perdizione (III 7). Questi episodi esemplificano le due soluzioni proponibili contro la concupiscenza. La prima muove dalla considerazione che essa è passione non sradicabile, da contrastare per tutta la vita, e alla quale, dunque, unico rimedio è tenere sempre lontana, in ogni momento, la fonte della tentazione, la donna. La seconda soluzione arriva da un evento ecce-

zionale o miracoloso, come nel caso di Andrea, che, appreso l'agguato tesogli dal diavolo e licenziata la monaca, «si liberò completamente da ogni tentazione carnale», o nel caso di Benedetto, che superò un attacco incontenibile di lussuria gettandosi in una macchia fra le spine pungenti e le ortiche brucianti come fuoco e da allora «la tentazione della carne fu domata in modo così completo da non provarla mai più» (II 2, 3). È il celeste rimedio offerto a Equizio, che dopo l'intervento angelico «fu al riparo dalle tentazioni, come se fosse diventato privo di sesso», (linn. 13-4). Oltre a questi episodi più «narrati», altri spunti mostrano le idee di Gregorio sulla sessualità e la rigida morale sessuofobica alla quale esse danno luogo. La lussuria è peccato gravissimo, al punto da annullare i meriti e i carismi del martirio. Per essersene macchiato, uno dei vescovi africani ai quali per divino miracolo era rimasto il dono della favella, quantunque i Vandali ariani avessero tagliato loro la lingua dalle radici, viene privato di questo dono miracoloso (III 32, 4). La donna che tenta Martino di monte Marsico muore lo stesso giorno in cui ha cercato inutilmente di sedurre l'eremita (III 16, 5). Con la morte viene punito anche un curiale della provincia di Valeria per avere abusato della figlioccia e per lungo tempo dalla sua tomba esce una fiamma che brucia le sue ossa, distrugge il sepolcro e arriva perfino a scavare il tumulo di terra che vi è stato ammucchiato sopra (IV 33). Viene assalita dagli spiriti maligni e crudelmente tormentata una giovane sposa di Todi, che la notte prima della dedicazione di una cappella a san Sebastiano cede ai sensi e non riesce ad astenersi dai rapporti col marito (I 10, 2-5).

10-1. *adsistente angelo*: gli angeli – spiega Gregorio nel quarto libro e nei *Moralia* – sono spiriti non rivestiti di carne. Essi costituiscono il più alto dei tre tipi di esseri viventi creati da Dio, superiore all'uomo, che è rivestito di carne, ma non muore con la carne, e all'animale, che muore con la carne (IV 3, 1; *Mor.* IV 3, 8). Nella vicenda di Equizio le loro apparizioni – questa, e l'altra di cui si dirà poco sotto (linn. 89-90) – hanno un ruolo molto importante, poiché danno l'avvio, e come l'investitura celeste, alle due principali attività del santo, quella di fondatore e direttore di monasteri femminili e quella di predicatore. Sono costruite con accurato parallelismo: entrambi gli interventi hanno carattere medico-chirurgico, sia pure di segno opposto, un'escissione nel primo episodio (lin. 12 *omnem motum... abscideret*), un'inclusione nel secondo. Sono anche le due uniche apparizioni a carattere operativo, nelle quali l'angelo viene a prestare il suo soccorso al santo. Le visioni angeliche alle quali si accennerà nei libri successivi avranno carattere ben diverso, quasi sempre escatologico. Benedetto vedrà l'anima di Germano, vescovo di Capua, portata in cielo dagli angeli dentro una sfera di fuoco (II 35, 3; IV 8); uno stuolo

di angeli viene visto da alcuni fedeli al capezzale dell'abate Stefano morente (IV 20, 4); l'anacoreta spagnolo Pietro, morto e portato all'inferno per essere immerso nel fuoco, viene rimesso nel corpo e rimandato sulla terra da un angelo in abito risplendente (IV 37, 4); un giovane di bell'aspetto, sicuramente un angelo, rimanda sulla terra dall'inferno il morto per il quale ha pregato il prete Severo (I 12, 2). Gregorio non fa differenza fra visione notturna e sogno. Ma come spiegherà a Pietro, che gliene ha fatto richiesta dopo avere ascoltato i racconti di varie visioni annunciatrici di morte (IV 49), ci sono molti tipi di sogni, alcuni rivelatori, altri ingannatori, ed è prerogativa dei santi interpretarli e distinguerli (IV 50, 6).

11. *eunuchizari se uidit*: episodi analoghi sono raccontati da Palladio e da Cassiano. Nella *Storia Lausiaca* di Palladio il monaco Elia, addormentatosi nel deserto, sogna di essere evirato da tre angeli e da allora torna a occuparsi dei monasteri femminili, senza avvertire mai più la passione (*Historia Lausiaca* 29, 3-5). Nella settima *Conlatio* di Cassiano l'abate Sereno, dopo avere pregato senza stancarsi e con dolore di essere liberato dagli stimoli della carne, riceve in visione notturna un angelo, che gli strappa dalle viscere «come un'infuocata ghiandola di carne», *quandam ignitam carnis strumam*, e gli fa dono di una «perpetua purezza fisica», *perpetuam corporis puritatem* (*Conlationes* 7, 2, 2-3). Gregorio è più breve ed essenziale, ma sicuramente ha avuto presente il racconto di Cassiano (al quale lo accostano anche alcune coincidenze testuali). Al capitolo di Palladio sembra richiamarsi la notazione di par. 2, cioè che dopo il miracolo Equizio, come Elia, poté occuparsi di monasteri femminili.

20. *malefici*: non ricorrono nei *Dialoghi* i sostantivi *magus* e *magia*, al posto dei quali sono impiegati rispettivamente *maleficus* e *magica opera* (lin. 21) o *magicae artes* (lin. 63; ved. 10, lin. 37). *in... Romana urbe*: nella latinità seriore *urbs* è progressivamente sopraffatto da *ciuitas*, che dal significato, proprio dell'uso classico, di «comunità cittadina, cittadinanza», passa a designare sempre la città, fino a restare l'unico termine con esito romanzo. Nei *Dialoghi* i due sostantivi sono in concorrenza senza reale differenza semantica. *Urbs* designa più volte Roma (ved. linn. 80 e 117), ma c'è anche *Romana ciuitas* (III 10, 1), così come per altre città vengono impiegati sia l'uno che l'altro vocabolo (cfr., p. es., 5, lin. 4 *in Anchonitanam urbem*; 6, lin. 6 *ciuitas Anchonitana*).

21. *Basilius*: senatore romano, è uno degli accusati al processo di magia che fu discusso a Roma fra il settembre del 510 e il marzo del 511 e del quale danno testimonianza due lettere di Cassiodoro (*Variae* IV 22-3). Cfr. *PCBE* II, *Basilius* 11, pp. 265-6. A differenza di Cassiodoro, che accenna alla fuga dei *malefici* dalla città, ma non ne

dà ulteriori notizie, secondo Gregorio Basilio è di nuovo a Roma, dopo la parentesi monastica, e qui bruciato (lin. 66 *igne crematus est*) mentre monta contro di lui la furia dei cristiani. L'espressione usata (linn. 65-6 *exardescente zelo Christiani populi*, un costrutto all'ablativo causale o temporale) non lascia intendere se egli fu giustiziato dall'autorità penale, alla quale si era sottratto con la fuga, o dalla popolazione. Come testimonia la vicenda dell'auriga Atanasio, condannato al fuoco sotto l'imperatore Valentiniano I (Ammiano Marcellino, XXIX 3, 5), il rogo, oltre che la decapitazione, era la pena prevista per gli accusati di pratiche magiche. Basilio, che Equizio identifica con il diavolo (linn. 29-30), è attore di magia nera, quella che i Greci chiamavano γοητεία, e contro la quale gli imperatori romani del IV secolo avevano emesso leggi severissime e istruito processi anche sanguinosi. Nei *Dialoghi* si incontrano anche episodi nei quali, più che della magia colta, di origine greca e di ambiente cittadino, come quella rappresentata da Basilio, affiorano le tracce di una magia di origine folklorica, legata a tradizioni rurali, «popolare» non tanto per i suoi destinatari (che a volte appartengono alle classi alte), quanto per i mezzi di cui si serve (cfr. Boesch Gajano 1979b, p. 404 sgg.). Essa è il primo rimedio al quale ricorrono i parenti della donna invasata dal demonio per avere avuto rapporti sessuali con il marito prima di una festa religiosa, affidata ai fattucchieri, da questi immersa nel fiume e sottoposta ai più vari sortilegi, e solo alla fine guarita dal vescovo Fortunato (10, 2-5). Un riflesso magico è possibile rintracciare in due episodi benedettini, quello della danza delle sette fanciulle nude (II 8, 4), nella quale si è vista la persistenza di un antico rito magico di fecondità, e quello della pioggia provocata da Scolastica con le preghiere ma anche con le lacrime (II 33, 3), e perciò interpretato come un rito di magia simpatica fondato sul rapporto lacrime-pioggia. Un'operazione simile di magia simpatica, propria del mondo agrario, è stata scorta nei racconti su Eutizio, il cui mantello, portato in processione per le campagne nei periodi di siccità, provocava piogge tanto abbondanti da saziare la terra riarsa (III 15, 18).

23. *Castorium... episcopum*: Castorio fu vescovo di Amiterno tra Valentino, che prese parte al concilio romano del 502, e Marcellino, al quale nel 559 Pelagio I affidò il compito di istruire un processo a carico di una monaca che aveva abbandonato il monastero: forse – si è supposto (de Vogüé, *SCh* 260, p. 41, nt. 3) – uno di quelli diretti da Equizio. Cfr. *PCBE* II, *Castorius* 2, pp. 412-3. *Amiternum*, di antica fondazione romana, in rovina dai tempi dei Longobardi, si stendeva nell'alta valle del fiume Aterno, ai piedi del Gran Sasso, a circa 7 km da L'Aquila.

24-5. *ut... conmitteret, ac sanandum... conmendaret*: il verbo *sanare* <

è frequente negli scrittori cristiani, usato assolutamente nella forma mediale, con il significato di «purgarsi dal peccato, fare penitenza di una colpa». Nel comportamento di Basilio, che domanda al vescovo di affidarlo a Equizio e di aggiungere alla richiesta di ammissione nel cenobio una precisa motivazione spirituale, si riflette la prassi delle antiche comunità, che disciplinavano l'accesso nel monastero e tutelavano la propria autonomia dal potere ecclesiastico. Fin da Pacomio, il fondatore del cenobitismo egiziano, poi nell'Occidente, con le prime regole latine, l'ammissione nel monastero, come le altre questioni riguardanti il governo della popolazione conventuale, era stata regolata da norme precise e, anche quando si fecero più pressanti le ingerenze della chiesa, era rimasta fuori dai poteri di controllo del vescovo. Permaneva in genere la prassi invalsa con il terzo concilio di Arles, convocato intorno alla metà del V secolo per dirimere la controversia sorta fra l'abate di Lérins e il vescovo di Fréjus, che risolse il problema giurisdizionale distinguendo con precisione le prerogative del vescovo e quelle dell'abate, riservando al primo il diritto di ordinare chierici e ministri dell'altare, di inviare l'olio per la cresima e confermare i neofiti, e affidando unicamente all'abate il governo della comunità monastica, *congregatio laica* (*CCL* CXLVIII, p. 133, 21 sgg. Le deliberazioni del concilio arlesiano sono presentate in allegato ancora al concilio di Cartagine del 525: ved. *CCL* CXLIX, p. 282). Le porte del monastero solevano aprirsi per i reprobi e peccatori che cercavano di emendare le proprie colpe nella solitudine del chiostro. Lo spagnolo Bachiario, vissuto a cavallo tra IV e V secolo, è il primo ad attestarci il caso di un ecclesiastico macchiatosi di una grave colpa e perciò messo al bando dalla comunità ecclesiastica e relegato «nella piccola e modesta cella di un monastero» per mortificare il corpo con i digiuni e i morsi del cilicio (Bachiario, *de reparatione lapsi* 15, *PL* XX, coll. 1052a-1053b). La *Regola dei quattro Padri*, la prima scritta nell'Occidente europeo, in un capitolo che regola i rapporti della comunità con altri monasteri e con il clero, stabilisce che agli ecclesiastici sia consentito dimorare nel monastero solo se «sono stati indotti a umiliarsi da una caduta nel peccato (*lapsus peccati*) e se si tratta di un ferito che debba guarire nel monastero con la medicina dell'umiltà» (*Regula quattuor Patrum* 4, 18-9). Il resoconto dell'incontro fra Equizio e Castorio e del dialogo fra i due (linn. 25-34) riflette bene i rapporti non facili fra le due istituzioni, l'ecclesiastica e la monastica. Il vescovo non ha affidato la sua richiesta a una lettera commendatizia, come la sua alta dignità gli avrebbe consentito, e non ha esitato a presentarla di persona. Egli viene accontentato, ma non prima di avere dubitato che l'obiezione di Equizio servisse a rifiutarla.

29-30. *non uideo monachum... sed diabolum*: Equizio non sospetta,

ma «vede» che Basilio è un diavolo, non un monaco. Ancora più fermamente poco sotto ribadisce che egli dichiara solo ciò che vede (linn. 32-3 *denuntio... quod uideo*). Questa capacità di vedere ciò che agli altri non è manifesto e distinguere il vero dal falso è uno dei carismi dell'uomo santo, posseduta dai profeti dell'Antico Testamento e menzionata da san Paolo fra i doni dello Spirito Santo come *discretio spirituum* (*1 Ep. Cor.* 12, 10). Equizio ne è dotato, al pari di Benedetto, che riconosce, camuffato nei panni regali di Totila, lo scudiero del re (II 14), o come il vescovo di Canosa, Sabino, vecchio e cieco, che, pur non vedendolo, sa che a porgergli la coppa non è un servo, ma il re Totila, e in altra occasione si avvede della congiura ordita per avvelenarlo (III 5). Come apparirà in seguito (parr. 15-7), al registro profetico di Equizio, santo di ricca e clamorosa potenza taumaturgica, appartiene anche l'altra forma di profezia, quella che riguarda il futuro.

35-6. *pro exhortandis... fidelibus*: è il primo accenno alla predicazione di Equizio. L'allusione è incidentale e serve a spiegare (come era stato fatto con insistenza per Libertino: ved. la nota a 2, 10) perché Equizio si è allontanato dal monastero (*a cella digressus est*), ma nel contempo annuncia il carattere missionario della sua predicazione.

37-8. *in monasterio uirginum*: fin dalle origini i monasteri femminili ricalcarono quelli maschili, ne dipesero e si organizzarono secondo norme scritte per quelli. La prima regola espressamente destinata alle donne (*Regula uirginum*) fu redatta nella Provenza, nel 512, da Cesario, vescovo di Arles. Egli trasferì nelle comunità femminili le norme dell'ascesi e della vita comunitaria maschili e mise a profitto gli scritti monastici più illustri, da Pacomio a Cassiano, ma nel contempo creò un modello nuovo, ispirato a una visione coerente della vita monastica femminile e fondato su una norma essenziale: la clausura, la reclusione totale, fino alla morte, attuata con il divieto di qualsiasi comunicazione con il mondo esterno. Da questo testo trassero stimoli e insegnamenti molti monasteri successivi e le regole scritte per essi, ma quasi ovunque la regola di riferimento restò quella benedettina per i monaci. Per lo più il monastero delle donne sorgeva vicino a quello maschile, organizzava la sua economia in simbiosi con quello, scambiando i manufatti femminili, vesti, tovaglie, vasellame, con prodotti agricoli, e da quello riceveva il prete per gli adempimenti liturgici e rituali. Equizio non è prete, ma dalla miracolosa castrazione angelica ha ricevuto l'investitura a dirigere, *cura patris*, la comunità femminile.

39. *carnis... putredinem*: alla carne come alla parte corruttibile del composto umano, secondo il concetto dicotomico proprio dell'antropologia cristiana, Gregorio fa riferimento per lo più quando racconta storie di trapassi, in genere senza connotazioni negative (p. es. nel

quarto libro). La rappresenta come l'involucro dell'anima, che ne è rinchiusa e limitata (ved. *Prol.*, linn. 19-20 *carnis claustra*), è gravata dal suo peso (ved. II 16, lin. 57), può soggiacere alle sue tentazioni, se ne scioglie con la morte. La sua putrescenza può essere materia di miracolo, come nel caso del *comes* Teofane, le cui carni, quattro giorni dopo la morte, odorano soavemente, quasi fossero non brulicanti di vermi, ma ferventi di aromi (IV 28, 4), o come quando, in un episodio di segno opposto, il martire Faustino appare al custode della chiesa a lui dedicata e impone di allontanare i resti putridi, *foetentes carnes*, di un patrizio empio e dissoluto (IV 54, 2). Qui è fondamento di una classificazione estetica, che rifiuta con disprezzo la bellezza femminile esteriore, «carnale», e implicitamente le contrappone, come unica e vera, la bellezza interiore, dello spirito.

48. *sanctimonialis*: Gregorio non impiega il termine *monacha* (raro nella prima letteratura monastica, ma presente già in Gerolamo e Agostino) e ricorre ai nessi *sanctimonialis femina* o *uirgo*, *sacrata* o *dicata uirgo*, *famula* o *ancilla Dei*, i quali possono anche rispecchiare situazioni e generi di vita diversi (cfr. Recchia 1984, pp. 89-130).

57-8. *exemplum... magistri*: per rilevare il livello eccezionale della taumaturgia di Equizio, Gregorio raffronta la guarigione della monaca a quella del figlio morente di un funzionario reale, operata da Gesù a Cana (*Eu. Io.* 4, 46-54). I due miracoli vengono raccontati in immediata successione, le analogie sono indicate esplicitamente, il parallelismo si estende fin all'impiego delle medesime espressioni (ved. linn. 55-6 *ea hora saluti restitutam Dei uirginem agnouit*/ linn. 59-60 *ea hora filium restitutum uitae cognosceret*).

67. *Quadam... die*: con questo *incipit* caro a Gregorio (ved. *Prol.*, lin. 1 e la nota *ad loc.*) ha inizio il raccontino della monaca e la lattuga, sicuramente tra quelli di più scoperto gusto *naïf*. L'episodio è stato incluso da Auerbach (insieme a quelli del sacrestano di Ancona che ringrazia e abbraccia chi lo ha schernito: 5, 4-5, e del prete Stefano, che il diavolo, apostrofato per errore, aiuta a togliersi le scarpe: III 20, 1-2) fra i tre racconti analizzati nel secondo capitolo di *Lingua letteraria e pubblico* (trad. it. Milano 1974) e scelto come esempio di «realismo» medievale e di stile popolare. La monaca non viene punita per un peccato di gola, ma per avere trascurato di benedire il cibo con il segno della croce: una prassi, non una norma canonica, nella quale, tuttavia, si proietta il rito che imponeva all'abate di benedire il pane e ogni altro cibo distribuito a mensa (cfr. *Regula Magistri* 23, 3 e 17-9). Sull'orto come luogo di accadimenti particolari ved. la nota a 3, 9. Sulla *grauis indignatio* con la quale Equizio si rivolge al demonio (lin. 76) si veda l'analogo atteggiamento della monaca di Spoleto, che esorcizza il maligno *irato uultu* (III 21, 3).

79-80. *Felix... pater... Castorii*: un laico, di nobile condizione, della provincia di Norcia, padre di un Castorio (che non è l'omonimo vescovo di Amiterno: ved. sopra, lin. 23 e la nota *ad loc.*) strettamente legato al papa, tanto da abitare con lui all'epoca della redazione dei *Dialoghi*. Cfr. *PCBE* II, *Felix* 77, p. 810 e *Castorius* 6, p. 415. Felice introduce il tema – quello della predicazione – sul quale si svolgerà sostanzialmente il resto del racconto, fino ai paragrafi finali sui due miracoli *post mortem*. Compariranno altri interlocutori, interverranno nuove situazioni e nuovi *mirabilia*, ma sarà la sua opera di predicatore a connotare definitivamente la personalità del santo.

82. *per singula loca*: è una prima indicazione sull'impegno di Equizio nell'opera di predicazione svolta «porta a porta». Un successivo accenno precisa quanto fittamente essa fosse distribuita nel territorio (linn. 105-7 *per ecclesias, per castra, per uicos, per singulorum quoque fidelium domos circumquaque discurreret*).

83. *studiose praedicare*: anche l'impegno appassionato della predicazione viene sottolineato ripetutamente: cfr. linn. 103 *cum studio praedicationis*; 104 *Tantus... feruor*.

86. *praedicare quomodo praesumis?*: dopo il periodo apostolico, nel quale predicavano anche diaconi, profeti, profetesse, la predicazione divenne prerogativa dei vescovi, e solo da loro poteva essere delegata. La delega si rese necessaria col moltiplicarsi delle chiese, specialmente nelle campagne. La predicazione era svolta in chiesa durante la liturgia, nelle assemblee quotidiane o nella solennità domenicale, e rivolta ai catecumeni o ai battezzati. Ma accanto a questa, specialmente quando nacque il monachesimo, si sviluppò una parola più libera, indirizzata ai rustici, ai meno colti, alle *enclaves* pagane. Il concilio di Calcedonia (451) e Leone I (440-461) in più lettere intervennero per rivendicare unicamente all'autorità episcopale il diritto a predicare, escludendo monaci e laici. Il concilio di Vaison del 529, presieduto da Cesario d'Arles, stabilì che a sostituire i vescovi fossero solo i sacerdoti. Si deve arrivare a quello di Limoges del 1031 per trovare il primo concilio che dia la facoltà di predicare ai monaci. Gregorio ebbe sempre a cuore i problemi della predicazione e ne fece il tema centrale della *Regola pastorale*, in particolare della terza parte, la più ampia, impegnando il predicatore a essere con i suoi costumi l'esempio vivente delle verità predicate. Qui, mediante l'intervento di Felice, riconferma la prassi canonica (e la sottolinea: si noti che Felice osserva due volte, alle linn. 81-2 e 84, che Equizio *sacrum ordinem non habet*), che preclude la facoltà di predicare a chi non sia prete e non sia stato abilitato dal proprio vescovo, e nel contempo legittima l'operato di Equizio, il quale non è privo di *praedicationis licentia*, ma ne ha ricevuto una diversa, più alta.

89-90. *speciosus... iuuenis*: nuovamente un angelo. Cfr. 12, lin. 28 *pulchrae uisionis iuuenis*.

90-1. *ferramentum, id est flebotomum*: il vocabolo *ferramentum* indica, genericamente, un attrezzo di ferro, agricolo o medico. Gregorio lo impiega un'altra volta, a II 6, lin. 4, precisandone, come qui, il tipo con l'aggiunta del sostantivo specifico (*falcastrum*). *Flebotomum* è termine del tardo latino (gr. φλεβοτόμον) e indica il bisturi o lancetta usata per incidere una vena ed eseguire il salasso (ved. Bruzzone 1991, pp. 209-11).

91-2. *Ecce posui uerba mea in ore tuo*: le parole dell'angelo richiamano testualmente due passi dei profeti, il primo (*Is.* 51, 16) nel grande poema della restaurazione di Sion, il secondo (*Ier.* 1, 9) ad apertura del libro di Geremia, chiamato da Iahve a combattere l'idolatria. Accostata a questi due momenti esemplari nella storia della profezia biblica, la scena dell'angelo segna il punto alto dell'intero episodio di Equizio. Dopo avere spento la tentazione della carne, sventato le magie di Basilio, esorcizzato il diavolo, riprodotto un miracolo di Cristo, questo spirituale ruvido e incolto si dispone alla missione apostolica, prendendo coscienza di essere chiamato in maniera irresistibile a predicare la parola di Dio (lin. 93 *de Deo tacere non possum*) e di avere ora l'autorità necessaria per convincere gli spiriti e i cuori.

96-9. *Opus, Petre... succrescunt*: prendendo spunto dai due termini adoperati da Pietro, *opus* e *dona*, Gregorio formula un'essenziale definizione della dottrina, paolina e agostiniana, della grazia preveniente. Il vocabolo che la conclude, *succrescere*, appartiene alla categoria dei verbi, quelli composti con il preverbio *sub*, del cui uso Gregorio si compiace particolarmente, fino a farne una peculiarità stilistica (ved. le note a *Prol.* 68-9 e a 2, 47).

100. *Albinus*: vescovo di Rieti, già morto quando scrive Gregorio, che lo oppone ai molti che sono stati testimoni dell'operato di Equizio e sono ancora in vita. Secondo un'ipotesi, avanzata con molta cautela, il presule reatino potrebbe essere identificato con l'omonimo vescovo il cui epitafio si legge su un sarcofago rinvenuto tra i ruderi della cattedrale di san Massimo a Furcona, oggi Civita di Bagno, in provincia di L'Aquila (*ICI* III, pp. 33-6). Cfr. *PCBE* II, *Albinus* 7, p. 80.

104. *ad collegendas Deo animas*: l'espressione (che arieggia quelle proprie del linguaggio militare: *colligere milites*, *copias*, *naues*) indica (più risolutamente delle altre: linn. 35-6 *pro exhortandis ad desideria superna fidelibus*; 107-8 *corda audientium ad amorem patriae caelestis excitaret*) il carattere missionario della predicazione di Equizio. Anche Benedetto, lasciata Subiaco per Cassino, si dà a predicare assiduamente per richiamare alla fede i contadini dediti a culti idolatrici

ed empi sacrifici (II 8, linn. 100-1 *circumquaque multitudinem praedicatione continua ad fidem uocabat*).

108-9. *ualde uilis... atque... despectus*: dopo avere raccontato i prodigi che attestano la santità di Equizio, Gregorio ne dipinge l'umiltà estrema dell'aspetto, in ossequio al *topos* secondo il quale, quanto più sono grandi i meriti del santo e straordinari i suoi poteri, tanto più egli appare dimesso e persino spregevole. Il motivo è radicato nella tradizione biblica e cristiana, ma nella letteratura agiografica assume rilievo e colori di gran lunga più accentuati anche per gli accattivanti risvolti narrativi ai quali fornisce facile occasione l'opposizione fra l'inettitudine apparente dell'eroe e il disvelamento della sua reale grandezza. La prima, immancabile notazione nel ritratto fisico del santo riguarda le vesti. Nella celebrazione agiografica la funzione semiotica del vestiario non è più quella di denunciare l'appartenenza sociale, ma di testimoniare le scelte etiche e religiose del personaggio. La *uilitas in uestibus* è il primo segno della rinuncia a ogni vana apparenza, è la garanzia della povertà, della semplicità e dell'oscurità alle quali il monaco è tenuto, e a essa, sulla scia di san Paolo (*1 Ep. Tim.* 6, 8 *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus*), tutta l'antica parenesi monastica, da Basilio a Giovanni Crisostomo, da Gerolamo a Cassiano, non meno che le antiche regole, dedicano raccomandazioni e precetti. Gregorio riserva un accenno minimo alle vesti di Equizio, né si sofferma su altri particolari fisici, come i capelli lunghi o la barba incolta, ma passa subito a una notazione conclusiva, che evoca con efficacia la ripulsa sociale riservata al pitocco: l'aspetto del *uir Dei* è a tal punto misero e scostante che nessuno risponderebbe al suo saluto (lin. 110 *salutatus... resalutare despiceret*). La scena, invece, diventa visivamente godibile con la descrizione del cavallo: il ronzino più malmesso di tutto il convento, che il santo governa non con morso e briglie, ma con una sorta di guinzaglio, monta senza sella, su pelli di montone, portandosi addosso, entro tasche di pelli e sistemati ai due fianchi, i libri della sacra Scrittura. Il verbo *despicere* (propriamente «guardare dall'alto in basso», per traslato: «sprezzare, disdegnare») ricorre con frequenza nei *Dialoghi*, con un ampio ventaglio semantico. Ritornerà per indicare, ancora una volta, il sentimento che suscita a prima vista Equizio (linn. 160-1 *Iulianus... Dei famulum... despexit*. Cfr. III 6, 1-2, dove il re goto Totila «spregia» il vescovo di Narni per il suo volto rubizzo) e, ripetuto, alla fine del racconto, per collocare fra i prediletti da Dio coloro che «in questa vita si sono umiliati... non arrossiscono di essere disprezzati dagli uomini» (linn. 193-6).

117-29. Questo paragrafo è stato letto come il racconto di un semplice episodio di intolleranza clericale o, al contrario, come la testi-

monianza più esplicita di un disegno ideologico caro all'autore dei *Dialoghi* e della sua volontà di opporre la campagna alla città, la vocazione monastica all'ufficio clericale, la religione dei poveri alla chiesa di Roma. Indubbiamente vi traspare non solo e non tanto il consenso di Gregorio per forme di religiosità più spontanea e meno ufficiale, quanto una presa di distanza da un clero mediocre, cresciuto nella curia, dedito all'intrigo e all'adulazione cortigiana. Con un procedimento di apparente ingenuità letteraria vengono attribuite ai *clerici*, in discorso diretto, parole che riassumono un antico e agguerrito *dossier* antiascetico: il rifiuto del *uir rusticus*, l'asceta proveniente da un ambiente estraneo alla *urbanitas* romana, l'addebito di insufficienza culturale (*indoctus*: lo stesso termine impiegato per Benedetto in II *Prol.*, lin. 15), l'accusa non solo di avere usurpato la *auctoritas praedicationis*, ma di avere così recato violenza (*arripuit*) alla ordinata e sapiente tradizione della chiesa. Gregorio addebita a questo clero le colpe del papa. Di lui tace il nome, così come ha fatto per l'abate del monastero di Fondi (2, linn. 82-3) e come farà per l'*asperrimus* abate del monte Soratte (7, lin. 12), e ne valuta con maggiore indulgenza il comportamento perché sa che l'adulazione cortigiana in un animo occupato in mille cose «comporta grave abuso», fa opera di surrezione. *Subripiat*, da *sub-rapio*, non da *sub-repo*, non vale «si insinua» (come è stato inteso generalmente dai traduttori), ma, come in seguito, alle linn. 201 e 213, ha preciso significato giuridico. *Subreptio*, che Gregorio adopera più volte nelle lettere, è termine del diritto canonico e indica l'ottenere da un superiore una decisione favorevole mediante l'ingannevole o reticente esposizione dei fatti.

130. *Iulianum... defensorem*: sicuramente un *defensor ecclesiae*, come gli altri personaggi ai quali viene attribuito questo titolo nei *Dialoghi* (10, 1; II 20, 1; IV 31, 1; 55, 2), non un *defensor ciuitatis*, il magistrato che nelle città del VI secolo rappresentava il governatore provinciale e deteneva ampi poteri amministrativi e penali, anche se di fatto limitati o annullati dalle forze reali del tempo, la burocrazia statale, la chiesa, i latifondisti. Il *defensor ecclesiae*, inizialmente un laico poi un chierico tonsurato, fu giuridicamente riconosciuto per la prima volta dall'imperatore Onorio nel 407 e dalle originarie mansioni di rappresentante legale passò a funzioni progressivamente più ampie, amministrative e persino diplomatiche. Cfr. *PCBE* II, *Iulianus* 31, p. 1198 sg. Gregorio attesta che in seguito fu vescovo di una diocesi della Sabina, probabilmente Torri (*Cures Sabinorum*), uno dei tre episcopati della regione, messo in crisi dalla *hostilis impietas* dei Longobardi (cfr. *Ep.* III 20) e perciò fuso dal papa, nel 593, con quello di Mentana (*Nomentum*). Non va identificato con l'omonimo *defensor*, amico del vescovo Fortunato di Todi (cfr. 10, lin. 8. Quest'ultimo, in-

vece, è forse lo stesso *Iulianus, Romanae ecclesiae... secundus defensor*, menzionato a IV 31, 1).

135. *antiquarios*: *antiquarius* era il copista e *ars antiquaria* era l'arte del copiare. < Esercitata negli *scriptoria* dei monasteri, essa costituì per secoli una delle attività tipiche del monaco e a essa dobbiamo la trasmissione di gran parte dei testi antichi. Nell'asceterio di san Martino a Marmoutier, una delle prime comunità monastiche occidentali di cui conosciamo i costumi, quella del copista era l'unica attività consentita agli asceti, e solo ai più giovani; gli altri dovevano attendere alla preghiera e alla contemplazione (cfr. Sulpicio Severo, *Vita Martini* 10, 6). San Gerolamo, ritiratosi a vita solitaria nel deserto della Calcide in Siria, aveva con sé dei giovani che si applicavano all'arte del copista (*Ep.* 5, 2). Più tardi Cassiodoro, che nel monastero del *Viuarium*, a Squillace, in Calabria, costituì un attivo *scriptorium* e raccolse una ricca biblioteca, descrisse il monaco-scriba come l'avversario del demonio, il quale può essere contrastato anche «con la penna e l'inchiostro», viene ferito a ogni parola scritta dal copista, messo in fuga dalla penna che scorre veloce trascrivendo le parole della Scrittura (*Institutiones* I 30, 1). L'accenno di Gregorio è incidentale e minimo, ma è interessante la segnalazione di copisti al lavoro (*scribentes*) in questo monastero extraurbano, diretto dal *rusticus* Equizio. Anche in esso – è da pensare – l'uso della *lectio diuina* imponeva la moltiplicazione delle copie dei testi sacri: fra le quali – forse – anche i *sacri codices* che l'abate portava con sé quando andava predicando per i villaggi della Valeria.

136-7. *In ualle... faenum secat*: si apre un nuovo capitolo, il più pittoresco, sulla figura del santo, *rusticus* e *despectus*, sugli equivoci suscitati dal suo aspetto, sui prodigi che ne riconfermano la *uis* taumaturgica. Equizio è un monaco contadino, e la sua è una comunità nella quale il lavoro nei campi sembra essere norma e non trova l'opposizione di cui spesso lo fece oggetto l'antica tradizione monastica, giudicandolo troppo pesante per potersi sposare con l'applicazione spirituale del monaco, con i suoi digiuni, con i suoi ideali di solitudine e di distacco dal secolo. Proprio negli anni di Equizio, il Maestro si oppone categoricamente al lavoro agricolo e consente ai monaci solo il giardinaggio (cfr. *Regula Magistri* 86); Benedetto, invece, che pur conosce la riluttanza tradizionale, ammette l'opera nei campi, ma con misura, non ne fa una pratica preminente nell'organizzazione conventuale, la struttura con molte precauzioni e limitazioni di orario, e solo quando lo esigano le condizioni locali o la povertà, *si necessitas loci aut paupertas exegerit* (*Regula Benedicti* 48. È forse il brano più celebre dell'intera *Regola* benedettina, spesso erroneamente ridotto alla formula *Ora et labora*). E, come Equizio, anche il Benedetto di Gre-

gorio lascia il monastero per recarsi *cum fratribus ad agri opera* (II 32, lin. 2).

138-9. *superbum ualde atque contumacem puerum*: il sostantivo *puer* qui (e altre volte: cfr. II 26; IV 27, 10; 32, 3-4) non indica l'età, ma la condizione di schiavo domestico, di rango superiore, al quale venivano affidati lavori artigianali o anche mansioni delicate. In una lettera, p. es., Gregorio fa cenno a un *puer*, panettiere, sposato con figli (*Ep.* IX 201); in un'altra menziona un Consenzio *puer*, custode dei beni lasciati dal notaio palermitano Primigenio (IX 75). Qui caratterizza con cura il servo di Giuliano – arrogante, riottoso persino nei confronti del padrone, pronto boriosamente, *proteruo spiritu*, all'ingiunzione di cui non è che latore – perché meglio risaltino il comportamento successivo, che segna un vero e proprio capovolgimento della personalità del *puer*, e il misterioso potere del santo.

144. *inmenso timore correptus est*: come il *fascinum tremendum* del divino, anche il sacro che è nel *uir Dei* può suscitare effetti sconvolgenti (cfr. 9, 8-9 e la nota a lin. 98). Alla vista del santo, ancora lontano, il giovane servo è colto dal panico, dal tremito, da una stanchezza crescente, stenta ad avvicinarglisi perché i suoi passi vacillano. Quando gli si accosta, *humiliter*, l'abbraccia e lo bacia alle ginocchia: è l'atto di sottomissione che il Maestro impone ai monaci nei confronti dell'abate, del priore, del vescovo officiante (*Regula Magistri* 19, 6; 50, 67; 93, 34 e 38-9). L'episodio si conclude con l'invito che Equizio rivolge al giovane di portare un poco di fieno ai cavalli: un tratto di finezza psicologica e perizia letteraria, che contrappone allo sconvolgimento dell'uno la placida serenità dell'altro, al misterioso apparire della forza del sacro il richiamo alle umili necessità del quotidiano.

151. *Is autem... Iulianus*: l'incontro di Giuliano con Equizio ricalca manifestamente il precedente. Sono identici gli effetti provocati da Equizio: il panico, il tremore, lo stento nel parlare con il santo (che richiama, anche nel costrutto, quello del servo nel camminare verso il santo). Identica è la soluzione: anche Giuliano gli si accosta con umiltà, *humiliato spiritu*, lo abbraccia alle ginocchia. E anche in questo caso l'autore costruisce e contrappone con grande risalto il duplice comportamento del protagonista, nell'attesa dell'incontro e durante esso. Ma se la scena è uguale, alcuni particolari rilevano la diversa personalità di Giuliano. Anch'egli è mal disposto verso Equizio e si prepara ad apostrofarlo con alterigia (*proterua mente*), ma al *defensor ecclesiae* e futuro *episcopus* non viene attribuita l'indole naturalmente vacua del suo servo. Lo irrita il modo con cui questi ricompare, in ritardo e carico di fieno, e lo irrita soprattutto l'apparizione di Equizio, che ha ai piedi le scarpe chiodate del contadino e sulle spalle la falce

del fieno: una nuova pennellata al ritratto del santo *uilis in uestibus atque despectus*.

168-9. *Equitius coepit inmensas gratias... agere*: i paragrafi che seguono non aggiungono molto al profilo di Equizio. Il santo dà conferma della sua semplicità quando interpreta come un segno della presenza divina l'ordine del papa di presentarsi a Roma, della sua antiveggenza profetica quando esorta l'ospite a partire subito, della sua delicata carità quando insiste per dargli una ricompensa. Molto aggiungono, invece, al tema che sta a cuore a Gregorio e a sostegno del quale egli vuole presentare un *exemplum* di grande forza: il confronto fra la chiesa, che sbaglia nel suo clero intrigante e può sbagliare nel suo stesso capo, il papa, e un santo umile, operoso, carismatico, che meglio della chiesa interpreta e diffonde la parola di Dio.

193. *Cognosce igitur, Petre*: come farà sotto (lin. 203) con evidente parallelismo, Gregorio chiama Pietro a prendere atto del primo, conclusivo significato che si desume dalla vicenda di Equizio, dagli esempi di semplicità e umiltà che essa ha offerto: Dio ama e protegge gli umili e i semplici, che sanno disprezzare sé stessi; ai suoi occhi stanno invece in basso i vanagloriosi e superbi, che aspirano all'onore del mondo. L'autore formula l'opposizione fra le due categorie con una di quelle coppie antitetiche (linn. 194-5 *intus... foris*) che si trovano disseminate nei suoi scritti con straordinaria frequenza (nei soli *Moralia* ne sono state contate oltre due migliaia) e la suggella solennemente con le parole del vangelo (*Eu. Luc.* 16, 15).

203. *Quid miraris, Petre*: ecco la seconda conclusione che Gregorio offre a Pietro, il quale si è detto stupito della facilità con la quale è stato possibile forzare il papa: anche noi sbagliamo, perché siamo uomini; anche noi che siamo al vertice della chiesa e ne portiamo la responsabilità suprema. Gregorio aveva già dato un'indulgente spiegazione psicologica dell'errore del papa, che si era lasciato sedurre dagli adulatori, prestando ascolto alle loro proteste contro Equizio (par. 11). Ora riprende la notazione, ampliandola ed enunciandola come una legge perenne della coscienza, che tanto più si espone all'errore e all'abuso, quanto più si riversa all'esterno e si applica a temi diversi. È la concezione spaziale della psiche, che sta a fondamento della dottrina psicologica di Gregorio, e dell'opposizione, da lui dolorosamente e continuamente sperimentata, fra interiorità ed esteriorità (ved. le note a *Prol.* 1-2 e 25-7).

204. *Dauid*: allude a episodi verificatisi durante il ritorno di Davide, dopo la morte di Assalonne, e raccontati nell'ultima parte di *2 Reg.* 19 e 20. Agli errori di Davide, che pur possedeva il dono della profezia e il cui esempio rende perciò più facile scusare l'errore umano, anche quello di un papa, si accenna in *Hom. Hiez.* I 1, 13.

216-7. *abbate... Valentione*: secondo Gregorio, unico ad averne tramandato il nome, Valenzione resse prima un monastero della Valeria, poi quello romano di sant'Andrea *ad cliuum Scauri*, fondato dal papa stesso, che perciò più volte, qui e altrove, lo ricorda come suo abate (III 22, 1; IV 22, 1). Cfr. *PCBE* II, *Valentio* 2, p. 2235 sg. I due miracoli che si verificano sulla tomba di Equizio sono un'ulteriore testimonianza della *uirtus* del santo, che opera da morto non meno che da vivo. Come i due episodi di Giuliano e del suo servo arrogante (parr. 13-4) avevano mostrato quale misteriosa forza si celasse nell'umile contadino che rientrava dai campi con le vesti e gli arnesi del lavoro, così i due prodigi *post mortem* confermano quale e quanto grande uomo egli fosse stato, *quantus qualisque uir*. Appartengono entrambi al genere dei miracoli punitivi, pur a diverso livello. Nel primo un gesto di ben modesto significato, la negligenza irrispettosa di un contadino che poggia sulla tomba del santo una cassa di frumento, scatena un evento che arriva a coinvolgere le forze stesse della natura. La cassa viene spazzata via dalla tomba a opera di una tempesta che scoppia all'improvviso. Nel secondo episodio i Longobardi, entrati nella cappella per uccidere i monaci che vi si erano rifugiati, vengono buttati a terra e lungamente tormentati dal diavolo. La sproporzione fra la causa e l'effetto nel primo, il cospicuo dimensionamento storico del secondo concorrono al medesimo scopo, far conoscere a tutti (ved. linn. 224 e 237-8 *ut cuncti cognoscerent*), ai locali che si recano nella cappella e ai Longobardi della regione, la santità del luogo e la grandezza del santo. Ma anche nell'economia dell'opera e per i fini che Gregorio assegna loro, i due episodi hanno una funzione importante, quella di riproporre il tema delle reliquie e del loro potere taumaturgico. Come abbiamo ricordato sopra, commentando un miracolo operato con una reliquia di contatto, la resurrezione di un bambino che Libertino richiama in vita deponendo sul suo petto la scarpa di Onorato, Gregorio è intervenuto più volte nei suoi scritti su questo tema e il suo atteggiamento è stato interpretato diversamente (ved. la nota a 2, 58-62). Con i miracoli di Equizio, che avvengono su una tomba e in virtù dei resti mortali che vi sono conservati, il tema soggiacente è quello del culto dei santi e dei loro corpi, dei miracoli che è lecito attendersi sul loro sepolcro. A chiusura del capitolo dedicato a un altro taumaturgo di grande e multiforme potenza, Fortunato di Todi, Gregorio sosterrà che i miracoli che continuano ad avvenire sulla tomba, *apud mortua ossa*, sono la prova più certa della santità del defunto (10, 19). Successivamente offrirà, per lo più sollecitato da Pietro, riflessioni più argomentate (come a II 38, 3-4 e IV 6), annodando il culto dei «nuovi» santi a quello dei martiri e sostenendo la parità di quelli con questi. Qui viene data una prima risposta, *per exempla*.

218-9. *in beati Laurentii martyris oratorio*: forse l'oratorio di san Lorenzo in Pizzoli, fra Amiterno e L'Aquila.

226-7. *praedicti... Fortunati*: ved. la nota a 3, 40.

228-9. *Valeriae prouinciam Langobardis intrantibus*: i Longobardi occuparono le regioni dell'Italia centrale negli anni fra il 571 e il 574. Questa è la loro prima apparizione nei *Dialoghi*; vengono caratterizzati subito come *nefandissima gens*, con un'espressione che ricorre con frequenza nell'epistolario di Gregorio.

5

Costanzo, sacrestano della chiesa di santo Stefano presso Ancona

3. *coepiscopi mei didici relatione*: come spesso avviene quando non ne fa il nome, Gregorio sottolinea l'autorevolezza della fonte, in questo caso assicurata a triplice titolo: la professione monastica, l'impegno nella vita religiosa, infine la dignità episcopale. Che un monaco diventasse vescovo non era prassi inconsueta, specialmente nell'Occidente e nei primi secoli della storia monastica. Alla fine del IV secolo Sulpicio Severo, descrivendo, in un passo di cui abbiamo già fatto cenno (ved. la nota a 4, 135), il monastero fondato da san Martino a Marmoutier, attesta che degli asceti che vi dimoravano «molti erano nobili... e parecchi di loro diventarono vescovi» (*Vita Martini* 10, 6). Nei primi decenni del secolo successivo numerosi vescovi uscirono dal monastero fondato da sant'Agostino a Ippona e, in numero ancora maggiore, dal cenobio di Lérins, sulla costa provenzale. L'ascesa di monaci alle cattedre vescovili suscitò malcontento e opposizione. Già nel 428 papa Celestino raccomandava alle chiese provenzali di scegliere chierici che avessero prestato meritevole servizio nella diocesi, non monaci provenienti da fuori, *palliati* oscuri e vanagloriosi (*Ep.* 4, *PL* L, col. 430 sgg. = Jaffé 369). Ma il ricorso ai monasteri non fu mai dismesso e fu a volte reso necessario dall'insufficienza culturale di un clero sempre più ruralizzato. Nei *Dialoghi* è menzionato un secondo caso, quello di Ercolano, vescovo di Perugia intorno alla metà del VI secolo, passato «dalla vita monastica alla grazia della dignità episcopale» (III 13, 1). Una lettera del 599 attesta che Gregorio fece ricorso a questa prassi in una circostanza molto delicata, nella quale, costretto a destituire il vescovo di Malta, Lucillo, nominò al suo posto Traiano, monaco prima nella provincia di Valeria poi a Siracusa (*Ep.* X 1).

8-9. *ecclesia... Stephani*: una delle chiese più rinomate nell'Italia tardoantica e medievale fra le molte dedicate al protomartire Stefano,

il cui culto dilagò dopo il presunto rinvenimento del sepolcro nel 415, in Palestina. Tra le sue reliquie, proliferate fino all'inverosimile e disseminate rapidamente in tutta l'Europa, il santuario di Ancona rivendicava il possesso delle pietre con le quali era stato lapidato il santo (secondo il racconto di *Act. Ap.* 7).

9. *Constantius*: non possediamo altre notizie. Cfr. *PCBE* II, *Constantius* 32, p. 487. È l'unico fra i santi celebrati nel primo libro dei *Dialoghi* a non essere né prete né monaco, ma un laico, anche se apparteneva al personale addetto alla chiesa. Come nel capitolo su Equizio, Gregorio propone una vicenda incentrata sul rapporto fra l'aspetto esteriore e la santità taumaturgica. Ritorna insistente il vocabolario dello spregio e, più ancora, lo schema antinomico «dentro-fuori». Su di esso è intessuto tutto il capitolo. La prima antitesi, dentro la quale stanno tutte le altre, è quella fra la *despectio* di cui Costanzo è soggetto, l'assoluto disprezzo che egli rivolge, come Benedetto (II *Prol.*, lin. 6 *despexit... aridum mundum*), verso tutte le cose terrene (lin. 12), e quella di cui viene fatto oggetto, come Equizio, per il suo aspetto. Costanzo è *exili forma atque despecta* (lin. 34), *paruulus atque despectus* (linn. 38-9). Il contadino che è giunto da lontano si rifiuta di riconoscere in lui il grand'uomo che è venuto a cercare, lo vilipende e schernisce (lin. 44 *despexit et inrisit*). Ma è diversa la prospettiva nella quale ora si pone l'autore, che guarda non dall'esterno all'opposizione fra il parere e l'essere, agli effetti sugli altri, su coloro che vengono a contatto con il santo o su quelli che ne coltivano la memoria e il culto, ma sugli effetti interiori, sul modo come la religione si realizza nella coscienza del santo. Pur nella diversa misura del capitolo, risulta evidente quanto si sia ristretto, rispetto alla vicenda di Equizio, lo spazio riservato alla taumaturgia e quanto risalto, invece, venga dato alla virtuosissima umiltà di Costanzo. Di lui viene riferito il solo miracolo delle lampade e di esso, contenuto com'è in poche e frettolose righe, sfuggirebbe l'eccezionalità, se lo stesso Gregorio non la sottolineasse esplicitamente. Il tema che sta veramente al centro dell'*exemplum* è quello dell'umiltà, introdotto dal quesito di Pietro, se e quanto possa restare umile nel suo interno uno che operi all'esterno cose straordinarie. Sia la domanda di Pietro che la risposta di Gregorio si imperniano sulla formula oppositiva *intus-foris*, alla quale fanno corona una serie di altre antitesi (ved. linn. 12-3 *terrena/caelestia*; 40-1 *quod audierat/[quod] uidebat*; 42-3 *breuem per uisionem/ingentem per opinionem*; 44-5 *grandem hominem/de homine nihil*; 55 *superbi/humiles*). Ricorre tre volte in poche righe il termine *humilitas* (linn. 21, 26, 28). Esso ricorrerà ancora a lin. 52 e chiuderà il capitolo, annodato ancora alla coppia *intus-foris* (linn. 59-60).

10. *mansionarii functus officio*: nel latino classico *mansionarius* (da

mansio, permanenza, soggiorno, e, per metonimia, sosta e luogo di sosta; il vocabolo ricorre con nuovo, «spiritualizzato» valore a IV 26, 1; 36, 6) è aggettivo e indica ciò che è di passaggio, da albergo; come sostantivo e con il significato di sacrestano non ricorre prima di Gregorio. Così vengono chiamati due inservienti della chiesa di san Pietro a Roma, definiti anche *custodes ecclesiae* (III 24, 1 e 25, 1). Anche la modestia dell'ufficio concorre a sottolineare l'umile profilo del santo. E non è senza significato che l'autore per tre volte abbia scelto come protagonisti dei suoi racconti i rappresentanti di una così anodina categoria sociale.

12-3. *terrena despiciens... flagrabat*: ritorna il verbo *despicere* (ved. la nota a 4, 108-9) in una *iunctura* propria della parenesi ascetico-monastica (il tema del *contemptus mundi*), qui impiegata a definire non la scelta monastica, ma la santità di Costanzo. Anche *flagro* è frequente negli scritti monastici per indicare l'accensione mistica e l'aspirazione dell'asceta alla vita celeste. Eucherio di Lione, autore agli inizi del V secolo di un fortunato elogio dell'eremo, lo attribuisce a Gesù, che nel deserto *eremi ardore flagrabat* (*de laude eremi* 22, lin. 237 Pricoco), e dei monaci dice che ardono come lampade preziose (*ibid.* 43, linn. 489-90 *pretiosa... suaui unguedine alabastra flagrabant*). Sul tema antisecolare e le diverse prospettive con le quali esso ricorre ved. la nota a II *Prol.* 6.

13-4. *dum... oleum deesset*: l'olio e la sua penuria sono protagonisti anche di altre storie, come in 7, 5, II 28 e 29, III 37, 2, dove gli orci, rimasti vuoti per la carestia, si riempiono per l'intervento miracoloso di Nonnoso, Benedetto e Santolo. Ma qui il miracolo è di più alto profilo, poiché è l'acqua a essere tramutata in olio e si verifica, dunque, una *mutatio naturae*, la trasformazione di una sostanza in un'altra, che sovverte un principio naturale e richiama il più alto dei modelli possibili: l'episodio di Gesù che alle nozze di Cana mutò l'acqua in vino (*Eu. Io.* 2, 1-11). Gregorio ha avuto presente un passo della *Storia ecclesiastica* di Eusebio (VI 9, 1-3), o, molto più probabilmente, della versione latina di Rufino (cfr. Petersen 1984, pp. 41-3, che sottolinea qualche coincidenza, pur non decisiva, con il testo di Rufino), nel quale il vescovo di Gerusalemme, Narcisso, opera la stessa prodigiosa trasformazione dell'acqua in olio per le lampade. La suggestione dell'episodio evangelico è resa evidente non tanto da qualche pallida eco formale (come linn. 15-6 *candelas... inpleuit aqua*/ *Eu. Io.* 2, 7 *implete hydrias aqua*), quanto dall'esplicito richiamo dell'autore, che invita Pietro a prendere atto della grandezza del prodigio (linn. 18-9).

32. *Eadem uero hora*: è uno dei tre episodi analizzati da Auerbach come esempi tipici di raccontino popolare (ved. la nota a 4, 67). La

stessa scena è a III 24, 1, dove il sacrestano romano Teodoro, intento su una scala di legno a ravvivare le lampade, è interpellato da san Pietro, apparsogli in candida veste.

6
Marcellino, vescovo di Ancona

3. *Marcellinus*: Gregorio ne parla qui al passato; alcune lettere, scritte fra il novembre del 598 e il gennaio del 599, indicano che successore di Marcellino fu Sereno (*Ep.* IX 51; 100; 101). Non abbiamo altre notizie. Cfr. *PCBE* II, *Marcellinus* 12, p. 1373. L'archetipo biblico del miracolo di Marcellino, come di ogni altro evento prodigioso riguardante il fuoco, è la vicenda dei tre giovani ebrei condannati al rogo da Nabucodonosor e scampati miracolosamente alle fiamme (*Dan.* 3). A esso, più strettamente di questo, sono accostabili i due episodi di cui è protagonista Benedetto, monaco in un monastero della Campania, uscito indenne prima dall'incendio appiccato dai Goti alla sua cella, poi dalle fiamme del forno nel quale era stato rinchiuso per una giornata (III 18). Qui Gregorio sembra piuttosto avere avuto presente un passo della *Vita Martini* di Sulpicio Severo (14, 1-2), nel quale è identica la struttura del racconto: il santo si oppone volontariamente alle fiamme per domarle ed esse di fronte a lui si ritraggono (il verbo è lo stesso, *retorqueri*, frequente in poesia nei casi di ἀδύνατα, come in Orazio, *Carm.* I 2, 13, che immagina il Tevere scorrere all'indietro *retortis... undis*).

7
Nonnoso, priore del monastero del monte Soratte

4. *Maximiani episcopi*: Massimiano fu abate del monastero di sant'Andrea *ad cliuum Scauri* (probabilmente succedendo a Valenzione: ved. la nota a 4, 216-7) per parecchi anni e fino alla fine del 590. Raggiunse Gregorio a Costantinopoli con alcuni monaci e rimase con lui fino a quando fu richiamato a Roma dal papa Pelagio II. Nel viaggio di ritorno fu protagonista di una vicenda miracolosa raccontata a III 36. Nel 591, non oltre l'autunno, fu nominato vescovo di Siracusa e, nell'ottobre di quell'anno, vicario del seggio apostolico, con autorità su tutte le chiese della Sicilia. Il papa lo attesta ancora in vita nel novembre del 594, quando scrive al vescovo di Triocala, Pietro (*Ep.* V 12), ma nello stesso mese è informato della sua morte da Cipriano, rettore del patrimonio di Sicilia (come risulta dalla lettera scritta a Cipriano nel febbraio 595: *Ep.* V 20). Cfr. *PCBE* II, *Maximianus* 5, pp.

1453-7. Oltre che in questo passo, è citato come fonte di un episodio raccontato a IV 33 e di un altro, descritto in *Hom. Eu.* 34, 18. È menzionato in numerose lettere; altre gli sono dirette. Una di queste, indirizzatagli nell'estate del 593, costituisce una delle testimonianze addotte a suffragare la paternità gregoriana dei *Dialoghi* e a fissare i tempi della loro redazione. In essa Gregorio comunica a Massimiano di avere deciso, spinto dalle esortazioni dei fratelli, di scrivere dei miracoli dei padri italici e, ricordando di avergli sentito riferire vicende di Nonnoso, lo prega di comunicargli al più presto qualunque altro ricordo gli torni alla memoria (*Ep.* III 50. Ved. Introduzione, p. XVIII).

4-5. *Laurionis... ueterani monachi*: oltre Massimiano, informatore sui fatti di Nonnoso è Laurione, un monaco invecchiato nella professione, che vive ancora e che l'interlocutore di Gregorio, Pietro, conosce, cresciuto alla vita monastica nel monastero di Subpentoma, sotto l'abate Anastasio (protagonista del capitolo successivo). Cfr. *PCBE* II, *Laurio*, p. 1266.

7. *Subpentoma*: oggi Castel sant'Elia, tra Nepi e Civita Castellana.

9. *Nonnoso*: mentre nella lettera, citata sopra, nella quale, nel luglio del 593, chiede notizie di lui a Massimiano di Siracusa, Gregorio dà a Nonnoso il titolo di abate, qui lo dice priore: non per errore, ma perché vuole celebrare la tolleranza e l'umiltà mantenute dal santo nei confronti del suo *asperrimus pater* mentre era *praepositus* nel monastero del Soratte. Cfr. *PCBE* II, *Nonnosus* 2, p. 1542. Rappresentante, come Onorato, Libertino, Equizio, di quella santità rurale alla quale Gregorio fa largo spazio, specialmente in questo primo libro, Nonnoso è personaggio di meno rilevato profilo e non si pone, come quei santi, quale paradigma di un preciso comportamento e di un ben definito tipo umano. Forse proprio per questo Gregorio ha indicato esplicitamente, caso per caso, il modello biblico o agiografico dei suoi miracoli. La rimozione della roccia che libera lo spazio per l'orto viene paragonata allo spostamento di una montagna operato, secondo il racconto di Rufino, da Gregorio il Taumaturgo; il miracolo dell'olio è una *imitatio Helisei*; quello della lampada di vetro, rotta in mille frammenti e ritrovata integra davanti all'altare, ricalca un analogo prodigio raccontato nella *Passio Donati*. Più che dell'operatore i tre prodigi sono esemplari dell'ambiente in cui sono avvenuti. Questo monastero, costruito su un monte solitario, come i tre che Benedetto installa *sursum in rupibus montis* (II 5, lin. 3), nel quale lo spazio per l'orto viene conteso alla roccia, dove il poco olio si ottiene con la fatica e, quando questa non basti, con il miracolo, dove la perdita di una lampada può essere rinfacciata con severità, è l'immagine di una società difficile, povera e laboriosa, sulla quale, però, vegliano, nuovi

protettori e garanti, gli «uomini di Dio». *Soractis*: il Soratte è un massiccio tricuspide di quasi settecento metri di altezza, a nord di Roma, fra la via Flaminia e la sponda destra del Tevere. Gregorio è il primo a menzionare il monastero posto sul monte; più tardi, e per tutto il Medioevo, saranno celebri il monastero di sant'Andrea e la chiesa di san Silvestro, il papa che il *Liber Pontificalis* (I, p. 170 Duchesne) vuole residente sul monte durante l'esilio.

12. *sub asperrimo... patre*: anche qui, come nel capitolo su Libertino (ved. 2, 8-11), non viene fatto il nome dell'abate iracondo. Questo non arriva, come quello, alle percosse, ma è sicuramente corrivo alla collera più aspra, se Nonnoso nel caso della lampada infranta teme reazioni di estrema violenza (linn. 32-3 *uehementissimum... furorem timens*). Il priore ne placa abitualmente l'asprezza con la sua umiltà, ma sa anche contrastarne le decisioni e imporre le proprie, come nel caso della raccolta delle olive (ved. parr. 5-6).

17. *paruum hortum*: nei *Dialoghi* si accenna più volte all'orto e al lavoro che gli dedicano i monaci. Spesso l'orto è anche teatro di fatti straordinari (ved. la nota a 3, 9).

19-20. *ingentis saxi... molis*: secondo il racconto di Rufino (*Historia ecclesiastica* VII 28, 2, *GCS Eusebius* II, p. 954, linn. 11-22; cfr. anche Gregorio di Nissa, *Vita Gregorii*, *PG* XLVI 9, col. 917b), Gregorio il Taumaturgo, passata la notte in preghiera, spostò una montagna che impediva di costruire una chiesa.

30-1. *lampades uitreas*: cfr. II 1, 2, dove Benedetto ottiene con la preghiera che il crivello rotto ritorni miracolosamente integro. Identico è nei due racconti il particolare che il santo trova ricomposto l'oggetto infranto appena si rialza dalla preghiera (ved. linn. 35-6 *Cumque ab oratione caput leuasset*; II 1, lin. 15 *ab oratione surgens*). L'autore indica la sua fonte nella *Passio Donati*, leggendaria composizione agiografica del VI secolo su Donato, vescovo di Arezzo alla metà del IV secolo, scampato alla persecuzione di Diocleziano e poi martirizzato sotto Giuliano. Vi si racconta che, avendo il suo diacono lasciato cadere una sacra ampolla mentre Donato celebrava la messa, il santo raccolse i frammenti e, prostratosi a pregare, ottenne che il calice ritornasse integro («*Passio Donati*», in B. Mombritius, *Sanctuarium*, I, Paris 1910, pp. 416-8; *BHL* n. 2289).

44. *Helisei*: dopo i due rimandi a fonti agiografiche, viene introdotto con maggior rilievo il riferimento a Eliseo, modello privilegiato nei *Dialoghi* fra tutti i personaggi biblici. Ved. la nota a 2, 70.

46-7. *Dum... oleum deesset*: sulla penuria di olio ved. la nota a 5, 13-4.

52. *Nonnosus... prohibuit*: uscire dal monastero è un pericolo per il monaco e può nuocere alla sua anima. È la motivazione con la qua-

le il Maestro e Benedetto, dettando le norme dell'ostiario, vagheggiano un monastero autosufficiente e giustificano la clausura monastica, che sequestra il monaco nella solitudine del convento ma lo protegge dalle insidie del secolo (*Regula Magistri* 95, 17-22; *Regula Benedicti* 66, 6-7. Altri capitoli regolano minuziosamente le uscite dal monastero. Ved. la nota a 2, 10). Per questa ragione il Maestro preclude ai monaci il lavoro agricolo e impone che siano date in affitto le terre del monastero, le quali «mentre sono utili al corpo, risulteranno un ostacolo per l'anima» (*Regula Magistri* 86, 23; ved. la nota a 4, 136-7). Rufino, che descrive e celebra i costumi del monachesimo orientale, racconta che tutti i monaci del grande monastero di Serapione «e quasi tutti i monaci dell'Egitto» nella stagione delle messi si dedicano alla mietitura (*Historia monachorum* 18, pp. 349-50 Schulz-Flügel), ma racconta anche di un monastero della Tebaide, dal quale l'abate Isidoro consente che solo due anziani possano uscire, mentre tutti gli altri vivono nel silenzio e nella preghiera, *animi uirtutibus pollentes* (*ibid.* 17, 6, p. 348 Schulz-Flügel). Come i grandi legislatori occidentali, Nonnoso riafferma il primato del fine ascetico rispetto all'utilità economica; rifiuta perciò il progetto dell'abate di mandare i frati in giro, a lavorare per altri. È questo il secondo episodio, dopo quello di Libertino, nel quale si registra un contrasto fra l'abate e il suo secondo. Il priore di Fondi è spesso in viaggio *pro utilitate monasterii* e sembra avere il ruolo di rappresentare il suo convento all'esterno. Ne cura gli interessi nella provincia (2, linn. 9-10), si reca nella capitale (lin. 42), ha rapporti con personaggi di rango, *uiri noti ac nobiles* (lin. 108). Ma il suo contrasto con l'anonimo e scolorito abate viene risolto dall'umiltà e non si traduce in opposizione. Nonnoso ha mansioni più modeste. Lava le lampade nell'oratorio, si preoccupa delle verdure che potrebbero crescere nell'orto. Anche lui si comporta *cum magna humilitate*, con la deferenza che tutte le regole impongono nei rapporti con l'abate, ma la sua proposta si oppone a quella dell'irascibile *pater* e si impone su di essa, si traduce in un ordine (*praecepit*) prontamente eseguito dai fratelli. Si tratta solo di un raccontino nel quale meglio emerge la santità personale di Nonnoso contrapposto a un abate di mediocre virtù, o l'episodio riflette situazioni di difficoltà createsi all'interno dei monasteri fra le due cariche maggiori, l'abate e il priore? Potrebbe riflettere una posizione nuova di Gregorio rispetto al Maestro e a Benedetto (ved. la nota a 2, 10)? In una lettera del settembre 594 al vescovo di Palermo, Vittore, Gregorio chiede che sia imposto d'ufficio all'abate del monastero di san Teodoro un priore «dalla cui sollecitudine sia ristabilito ciò che è trascurato dall'incuria di quello» (*Ep.* V 4). Due anni dopo, nel luglio 596, allo stesso Vittore ordina di provvedere senza indugio all'elezione di un priore nel

monastero di sant'Ermete, un monaco la cui vita e i cui costumi siano consoni a un così grande ministero, *tanto ministerio conuenire* (*Ep.* VI 41). Sicuramente Gregorio ha superato la diffidenza della regola benedettina e, più ancora, della sua fonte verso l'istituto del priorato. Al di là della santità del protagonista, l'episodio di Nonnoso testimonia l'importanza della funzione priorale agli occhi del papa e dei suoi contemporanei, anche se ciò non significa che Gregorio abbia voluto rappresentare *per exemplum* una svalutazione o limitazione dell'autorità abbaziale (cfr. de Vogüé 1961, pp. 419-21).

58-64. La ripartizione in tutti i vasi del poco olio posseduto, poi miracolosamente cresciuto fino a riempirli tutti, richiama l'episodio di Eliseo che moltiplica l'olio dell'unico orcio in possesso di una vedova povera e indebitata (*4 Reg.* 4, 1-7). Con lo stesso procedimento avviene il miracolo del vino raccontato a 9, 3-4. Prodigi riguardanti l'olio compiono Benedetto (II 29, 1) e il prete di Norcia, Santolo (III 37, 3-4).

8

Anastasio, abate del monastero detto Subpentoma

4. *Anastasius*: è stato ricordato nel capitolo precedente per avere educato alla vita monastica, come abate del monastero di Subpentoma, Laurione, uno degli informatori su Nonnoso. A questo fu molto legato non solo dalla vicinanza dei monasteri, ma anche dall'esemplarità dei costumi e dallo zelo per le virtù (cfr. 7, 1). Gregorio lo menziona anche nella lettera del luglio 593 a Massimiano di Siracusa. Il suo racconto, che sembra evocare episodi non vicini, e l'età di Massimiano, prima abate e poi vescovo, e di Laurione, monaco da lungo tempo, farebbero porre l'abbaziato di Anastasio alcuni decenni prima, intorno alla metà del secolo. Cfr. *PCBE* II, *Anastasius* 9, p. 116. Dal punto di vista narrativo il profilo di Anastasio è uno dei più incolori del primo libro. Gli dà rilievo il grande tema della predestinazione da cui la vicenda trae spunto.

5. *notarius*: da *nota*, che è un segno di scrittura, anche tachigrafica, *notarius* era nell'uso classico lo stenografo, più generalmente il segretario. Qui è l'attuario, l'addetto allo *scrinium*, cioè all'archivio della chiesa di Roma, e a tale titolo appartenente all'amministrazione centrale pontificia. I *notarii* romani erano responsabili, oltre che della cancelleria papale, della biblioteca del Laterano. In un mirabolante episodio del terzo libro *notarius* è il segretario che il diacono della chiesa di Piacenza incarica di scrivere il messaggio con il quale il santo vescovo Sabino ingiunge al fiume Po di porre fine all'allagamento e

di ritrarre le sue acque dai possedimenti ecclesiastici (III 10, 3). Si è supposto che nella vicenda del *notarius* fattosi monaco, Gregorio, mai dimentico della sua antica vocazione monastica, abbia voluto suggerire che la vita contemplativa attende i transfughi dall'amministrazione ecclesiastica o i funzionari civili (Dagens 1977a, p. 282).

5-6. *soli Deo uacare*: è una locuzione di specifico valore monastico. Più di altre, anch'esse costruite con le parole «solo» e «Dio» seguite da un verbo, è diventata frequentissima, quasi immancabile nelle *Vite* medievali, specialmente per indicare la scelta della vita eremitica (ved. J. Leclercq, *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Roma 1961 [Studia Anselmiana 48], pp. 29-31). Qui indica l'ingresso di Anastasio nella vita monastica, ma non è una mera formula idiomatica e conserva l'originario richiamo ai valori dell'anacoresi cristiana, il desiderio di Dio, il distacco dalla società, la sete di preghiera e di contemplazione. L'espressione ricorre anche in un passo delle *Omelie su Ezechiele*, nel quale, commentando un versetto della grande visione del carro e interpretando l'accenno alle «ali distese l'una verso l'altra» come un invito alla solidarietà umana, colui che ha ottenuto di «dedicarsi a Dio solo» non è *stricto sensu* il monaco, ma chiunque sia libero dalle occupazioni terrene e possa attendere alla preghiera (*Hom. Hiez.* I 7, 21). Un'espressione analoga è impiegata per Benedetto, che lascia il mondo per la vita monastica *soli Deo placere desiderans* (II *Prol.*, lin. 13).

10. *ingens... rupis*: come quello di Fondi, sul quale sovrasta minacciosa la montagna (cfr. 1, 4), e quello del Soratte, situato *in summo montis cacumine* (7, 2), il monastero di Subpentoma, su cui dall'alto incombe la roccia e ai cui piedi si spalanca l'abisso, evoca un paesaggio aspro e impervio: un paesaggio montuoso, che ha preso il posto del deserto orientale, lo spazio aperto, immenso, opposto figurativo della clausura, nel quale solitudine e segregazione sono imposte dall'assenza di altri abitatori, e ai cui colori e valori amarono ispirarsi anche i primi asceteri occidentali. Questi e altri passi dei *Dialoghi* attestano che già in età gregoriana la dislocazione montuosa dei monasteri è diffusa e forse prevalente. Dai vantaggi concreti (isolamento, minori ingerenze delle autorità ecclesiastiche e civili, maggiore protezione da attacchi e scorrerie), che per secoli, fino alle scelte cittadine degli ordini mendicanti, fecero delle cime montuose i luoghi privilegiati degli insediamenti monastici, non erano disgiunti i significati simbolici che in tutte le religioni si legano a ogni realtà che si erga verso l'alto. Gregorio non richiama, in questi episodi, la simbologia del monte, il cui pendio erto simboleggia, come la colonna degli stiliti o la scala raffigurata nelle regole del Maestro (cap. 10) e di Benedetto (cap. 7), il percorso ascetico del monaco, ma non è stato indifferente alla rappresen-

tazione dello spazio geografico. Ha una sicura efficacia evocativa l'accenno alla roccia imminente sul cenobio, dalla quale scende nella notte, ad annunciare la morte, la misteriosa voce profetica.

11-9. Sono frequenti nella letteratura agiografica (p. es. in Gregorio di Tours) racconti di voci misteriose, per lo più provenienti da tombe. Simili a questo appello nominale fatto dalla voce *ab alta rupe* sono i due redatti per iscritto dagli angeli apparsi a Geronzio e Mellito nel quarto libro, dove Gregorio, sollecitato da Pietro, illustra i modi con i quali a coloro che stanno per morire è dato conoscere il futuro (IV 27, 4 e 6-7).

21. *ex carne educti sunt*: anche qui, come abbiamo segnalato a proposito degli episodi di morti resuscitati (ved. la nota a 2, 58-62), affiora l'antico concetto antropologico cristiano, che fa del corpo l'involucro dal quale l'anima viene tratta fuori.

36-63. Dopo alcuni interventi di mero assenso ai racconti e alle considerazioni di Gregorio (ved. 4, lin. 215; 5, linn. 59-60; 6, lin. 23; 7, linn. 45 e 65-6), Pietro torna a proporre una questione di dottrina, il cui rilievo è sottolineato dal procedimento stesso con cui si svolge il dialogo. L'episodio del monaco che ottiene di morire non oltre sette giorni dalla morte dell'abate era stato suggellato da una conclusione perentoria, cioè che non essendo egli compreso nell'elenco dettato dalla voce profetica era apparso con chiarezza che la sola intercessione di Anastasio aveva potuto ottenere la sua morte (linn. 31-5). Pietro riprende quasi testualmente la conclusione di Gregorio e piuttosto che una domanda sembra ricavarne una enunciazione indiscutibile (*quid aliud datur intellegi, nisi quod...?*): l'intercessione di un *sanctus uir* come Anastasio può mutare i decreti della predestinazione divina. La risposta di Gregorio è di opposizione netta e recisa, come mai era finora accaduto: *nequaquam possunt...* Con tono diverso egli aveva discusso con il suo diacono del problema della Provvidenza, dei dubbi dell'uomo di fronte al giudizio divino, *occultum Dei iudicium* (4, 19). Ma qui affronta il tema – quello della grazia e della predestinazione – che sta a fondamento del postulato agiografico. L'agiografia, per la sua funzione parenetica, deve mettere in rilievo i meriti del santo e nel contempo deve rappresentare il suo eroe come uno strumento nelle mani di Dio, inscriverne ogni atto in un quadro nel quale tutto ciò che accade, i fenomeni della natura come i fatti della vita pubblica e quelli privati dell'individuo, sono segni della volontà divina. Questa rappresentazione «drammatica» del provvidenzialismo è nutrita e legittimata, nella stilizzazione letteraria non meno che nella soggiacente riflessione teorica, dal costante ricorso alla Bibbia, specialmente all'Antico Testamento, dove sempre compare la mano di Dio a governare le vicende, anche le più insignificanti, dei popoli e degli indivi-

dui. Gregorio utilizza questa via per chiarire «se la predestinazione possa trovare aiuto nella preghiera», come torna a chiedere Pietro (linn. 48-9), e ricorre alla madre di tutte le storie bibliche, quella di Abramo, predestinato a essere «padre di una moltitudine di popoli» attraverso il figlio Isacco (*Gen.* 17, 5; 21, 12; 22, 17), il quale, tuttavia, solo dalle sue preghiere ottenne che la moglie sterile, Rebecca, generasse figli (*Gen.* 25, 21). La storia della salute è stabilita *ab aeterno*, gli eletti al regno dei cieli sono coloro ai quali Dio ha concesso di meritare con il loro sforzo, *ex labore*, ciò che egli ha stabilito, *ante saecula*, di donare loro (linn. 43-7). Sull'apparente agostinismo di questa sintesi e la sua reale divaricazione dal rigido predestinazionismo di Agostino, ved. Introduzione, p. LVII sg.

9
Bonifacio, vescovo di Ferento

2. *Bonifatius*: fu vescovo di Ferento, in un periodo non precisabile, anteriore agli anni 561-568, quando vescovo della città divenne Redento (*Redemptus*), ricordato alla fine del terzo libro; cfr. *PCBE* II, *Bonifatius* 23, p. 332 sg. Il tessuto narrativo del capitolo, tra i più lunghi del primo libro, è meno fitto di altre volte, rallentato dalle considerazioni con le quali l'autore interviene spesso a commentare i vari episodi: dalla rapida equazione di povertà e umiltà (par. 2) alla prolungata disquisizione sul silenzio che il santo chiede per il miracolo compiuto (parr. 5-7), dalla riflessione sul temibile sdegno degli uomini santi (par. 9) a quella sul valore pedagogico dei miracoli riguardanti piccole cose (par. 19). Bonifacio non ha né la statura taumaturgica dei grandi santi né la coerenza psicologica dei personaggi più felicemente disegnati. Non hanno grandezza i miracoli che compie da vescovo, ottenendo che il vino cresca prodigiosamente nel tino e nei recipienti (par. 4) e che quello donato ai due Goti soddisfi per molti giorni la loro sete senza esaurirsi (par. 14), che gli arrivino per via miracolosa dodici monete d'oro (parr. 10-3), che l'orto sia disinfestato dai bruchi (par. 15). Le prove date nella puerizia non valgono a proiettare all'indietro la santità del personaggio e a costruirne un ritratto unitario, facendo entrare il miracolo anche nella sfera dell'infanzia e attribuendogli quella precocità spirituale che nella galleria dei santi antichi è il segno sicuro della predestinazione celeste. Sa di meschinità vendicativa e ferale il *puerulus* alle cui preghiere cade stecchita la volpe ruba-galline (par. 18) non meno che il venerato presule che punisce colla morte un povero saltimbanco che lo ha inconsapevolmente interrotto col cembalo mentre egli si accinge a pregare

(parr. 8-9). Per la povertà dei dati biografici e l'assoluta indifferenza al periodo storico del personaggio e delle sue vicende, il capitolo su Bonifacio è stato giudicato esemplare del modo di lavorare di Gregorio, del suo rifiuto non solo del biografismo pagano-cristiano, ma anche dei *Gesta martyrum*, nei quali resta pur sempre l'esaltazione dell'eroe, del protagonista umano, soverchiato, invece, nei *Dialoghi* e come annullato e dissolto nei miracoli di cui Dio si serve per compiere la sua epifania (cfr. Cracco 1977, p. 182).

3. *Ferentis*: città di antiche origini etrusche, a 8 km a nord di Viterbo. Accusata di essere ricetto di eretici e distrutta dai Viterbesi nel 1172, ne restano ruderi, il più importante dei quali è l'antico teatro. È la stessa che altrove viene chiamata *Ferentina* (III 38, 1). Altre città italiane avevano nomi simili, come *Ferentum*, *Ferentia*, *Ferentinum*.

3-4. *officio... moribus*: per un'analoga notazione sull'accordo fra dignità episcopale e pratica di vita ved. linn. 162-3. Cfr. anche III 17, 1, sul monaco del monte Argentario, che conformava il modo di vivere (*moribus explebat*) all'abito monastico.

5. *Gaudentius*: noto solo da questo passo. Cfr. *PCBE* II, *Gaudentius* 27, p. 898. È notevole la cura con la quale Gregorio ne conferma l'autorità di testimonio, per togliere al lettore ogni dubbio sulla verità dei miracoli che si accinge a narrare.

8. *grauis... paupertas*: la povertà è nei *Dialoghi* un tratto distintivo dei monaci, meno spesso del clero, e sia per questo che per quelli è rappresentata come una condizione moralmente privilegiata, che conduce alla perfezione evangelica: anche qui si sottolinea quanto essa valga a mantenere l'umiltà. Quando, invece, l'indigenza viene riferita ai laici, emergono nella trama dei racconti le difficoltà, le privazioni, le sofferenze che essa comporta. Questa diocesi di Ferento, che trae l'unico provento da una vigna e alla quale anche una grandinata sembra arrecare grave preoccupazione, è tra le testimonianze con le quali Gregorio vuol dare l'immagine di un'età di crisi, nella quale la potenza politica ed economica della chiesa è in declino e appaiono declassati i suoi vertici gerarchici, tradizionalmente di provenienza aristocratica o alto-borghese. In questo senso Bonifacio, vescovo di una diocesi cittadina, che lavora nella vigna e per fare l'elemosina ai poveri scassina il forziere del nipote, è in linea con i rappresentanti del monachesimo rurale, con il colono emancipato Onorato, con lo schiavo affrancato Libertino, con il *rusticus* Equizio. In altri episodi leggeremo di ecclesiastici intenti al lavoro: ancora nella vigna (12, 1), a pascolare il gregge (III 17, 1), proprietari di ovile (III 22, 1).

10. *stipendium*: il vocabolo, che nell'uso classico è il tributo in denaro o la paga del soldato, e, per metonimia, il servizio militare, negli autori cristiani può indicare lo stipendio dato al clero o la rendita del-

la chiesa. Nei *Dialoghi* ricorre solo con il significato di «rendita, provento». Lo si incontra, al singolare, alla lin. 173 e, in una frase molto simile, a IV 20, 2 *nihilque aliud... ad totius anni stipendium haberet*; al plurale, nella locuzione *uitae stipendia*, a IV 51 e 57, 8.

20. *cuncta uini uascula... omniaque dolea*: la frase viene ripetuta, con i termini invertiti, poco sotto (linn. 31-2). Come aveva fatto Nonnoso per l'olio (7, 5-6), Bonifacio distribuisce il poco vino di cui dispone in tutti i recipienti dell'episcopio; come farà Benedetto con il piccolo Placido (II 5, 2), chiama a collaborare un ragazzino. Resta esterno all'evento, testimone ma non partecipe, il nipote prete, Costanzo, personaggio sempre negativo: diffidente nella fase dei preparativi, minacciosamente diffidato dal parlare a miracolo compiuto (par. 5), urlante e furibondo nell'episodio delle monete (par. 11), infine umiliato da Bonifacio, che lo predice escluso dalla successione all'episcopato (par. 13). Sul termine *doleum* ved. la nota a II 29, 4.

43-4. *pauimentum... inuaderent*: il vino trabocca sul pavimento come accadrà dell'olio miracolosamente procacciato da Benedetto: cfr. II 29, 1.

46-7. *praecepit ne... indicaret*: Gregorio può avere avuto presente un passo della *Vita* atanasiana di Antonio nel quale si racconta che il santo asceta della Nitria, Amun, traghettato miracolosamente dall'una all'altra sponda del fiume Lico, impone al discepolo Teodoro di non rivelare a nessuno il miracolo prima che egli muoia (Atanasio, *Vita Antonii* 60, 1-10). Per la coincidenza del verbo usato, *indicaret*, il testo di Gregorio sembra richiamare la traduzione latina di Evagrio (*PG* XXVI, col. 930 sg. *exegit... ut nulli hoc ante mortem suam indicaret*) piuttosto che quella più antica, anonima (*Vita di Antonio*, testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink, Milano 1998[6], p. 120, linn. 29-30 *exegit ab ipso testificationem ne diceret alicui ante mortem ipsius*). L'episodio del traghettamento miracoloso è raccontato anche da Palladio, che lo trae da Atanasio, ma omette il particolare finale del silenzio imposto al discepolo (*Historia Lausiaca* 9, 6). Con minore rilievo e come incidentalmente nella *Vita* di san Severino si attesta che il silenzio intorno alla momentanea resurrezione del presbitero Silvino fu mantenuto dai testimoni del miracolo, che morirono prima del santo «al quale avevano giurato che non avrebbero rivelato a nessuno quello che avevano visto» (Eugippio, *Vita sancti Seuerini* 16, 6). La ragione per la quale in tutti questi episodi il santo chiede di mantenere il silenzio sta, naturalmente, nella sua umiltà, nel timore della notorietà e nel desiderio di «vivere nascostamente» che ne derivano. Ma in nessuno di essi viene indicata esplicitamente. Qui invece essa è argomento di una insistita trattazione e offre lo spunto a un'importante riflessione teologica sull'esemplarità di Cristo. Anche il santo monaco del monte Argenta-

rio imporrà alla moglie del morto resuscitato di tacere sul suo operato e di attribuire il miracolo solo al Signore, anche lui per fuggire «l'onore del mondo» (III 17, 5).

48. *humano fauore*: è la notorietà che segue al miracolo divulgato, o l'applauso tributato dai Longobardi a Santolo, miracolosamente risparmiato dal boia (III 37, 15) o, al plurale, gli onori e i riconoscimenti per timore dei quali Benedetto si ritirerà a Subiaco (II 1, 3).

49. *intus... foris*: crescere esteriormente, agli occhi degli uomini, può significare rimpicciolire e «ridursi a nulla» interiormente. Ritorna l'antitesi dominante nelle pagine e nel pensiero di Gregorio (ved. la nota a *Prol.* 25-7. La medesima coppia di avverbi ricorre a 4, linn. 194-5 e a 5, linn. 21-2). L'impiego di *inanescere* può essere la spia di una suggestione agostiniana: esso è verbo raro, usato da Agostino in un memorabile passo delle *Confessioni*, nel quale, discutendo della *ambitio saeculi*, la vanagloria, terza, dopo le tentazioni della sessualità, *concupiscentia carnis*, e l'avidità di conoscenze, *curiositas*, conclude che «c'è dentro di noi, nel profondo (*intus, intus est*) un'altra malvagia tentazione, per la quale si riducono a nulla (*inanescunt*) coloro i quali si compiacciono di sé» (*Conf.* X 39, 64).

50. *exemplum... magistri*: si riferisce all'episodio della trasfigurazione sul monte Tabor (*Eu. Matth.* 17, 1-9). Gregorio riprende quasi testualmente, mutandone solo la forma da diretta a indiretta, le parole con le quali Gesù impone ai discepoli di non parlare a nessuno della visione, ma ne ricava un insegnamento che non appartiene allo spirito del racconto evangelico: non il silenzio che deve avvolgere il mistero e la sacralità di un così alto avvenimento ed evitare i fraintendimenti sulla missione spirituale di Gesù, ma il silenzio della modestia e dell'umiltà, che tenga lontano il «favore degli uomini» e non alimenti l'orgoglio di sé.

54-73. Questa pagina discute di un problema teologico caro a Gregorio, che lo affronta e risolve allo stesso modo nei *Moralia*. Lo propone Pietro, muovendo da un altro episodio di Matteo, quello dei due ciechi, i quali, guariti da Gesù e invitati, come gli apostoli sul Tabor, a non rivelare a nessuno il miracolo, non obbedirono all'ingiunzione e subito «sparsero la fama in tutta la regione» (*Eu. Matth.* 9, 27-31). Si trovò in questo caso – chiede Pietro – Gesù, il figlio unigenito di Dio, coeterno al Padre e allo Spirito, a volere una cosa che non fu in grado di realizzare? Gregorio spiega che Gesù ha offerto, come sempre nella sua breve parentesi sulla terra, un esempio, insegnando ai discepoli a desiderare di restare nell'ombra, anche quando fosse utile che il loro operato venisse divulgato. Nel brano dei *Moralia* la spiegazione, preceduta da una incisiva formula definitoria (Gesù è l'Onnipotente, «il cui potere si identifica con il volere», *cui hoc est*

uelle quod posse), è presentata in modo più argomentato e stringente, ma non è diversa (*Mor.* XIX 36).

77. *Proculi martyris*: un martire di questo nome è già ricordato nel *Martirologio Geronimiano* del VI secolo, senza indicazione della località. I martirologi successivi registrano più di un santo con questo nome, il più noto dei quali è il Procolo compatrono, con san Petronio, di Bologna (*BHL* n. 6954), celebrato in una *Passio* del XII secolo come giovane soldato dell'imperatore Giustino e così raffigurato da Michelangelo in un'arca della chiesa bolognese di san Domenico. Il Procolo del quale Bonifacio solennizza, con il sacrificio della messa, il *natalicius dies* (cioè, secondo l'antico concetto cristiano, il giorno del martirio, nel quale il santo nasce alla vita celeste) potrebbe essere un ignoto martire della diocesi di Ferento o un martire di Terni o il Procolo bolognese, di cui forse si festeggiava anche in Umbria la ricorrenza.

84-5. *priusquam... diceret*: la preghiera prima del pasto, che è consuetudine risalente alle origini del cristianesimo, viene più tardi prescritta come un adempimento ineludibile. Gerolamo (*Ep.* 22, 37) la impone alla vergine Eustochio, ammonita a non prendere mai cibo senza prima pregare; Prudenzio (*Cathemerinon* 3, *Hymnus ante cibum* 11-5) ne fa materia di celebrazione poetica in uno degli *Inni per la giornata* e scrive che il cristiano «non ha piacere di portare alcunché alla bocca, se prima la tua grazia, o Cristo, non scenda sui cibi e le bevande». Sicuramente a un ecclesiastico, a un vescovo come Bonifacio, non era lecito dare inizio al pasto senza recitare una preghiera. Il termine *hymnus* farebbe pensare a un salmo (come era d'uso nella liturgia monastica: cfr. Cassiano, *Institutiones* III 12; *Regula Magistri* 38 e 43).

86-7. *uir cum simia... percussit*: *cymbala* sono i nostri piatti o timpani, il cui suono annunciava la presenza del saltimbanco o del buffone itinerante. La scimmia dovrebbe essere una bertuccia, il tipo più diffuso in Europa, piccola e di pelo rossastro, addomesticabile e giocherellona. La triste sorte toccata al povero saltimbanco si inquadra in quella categoria dei miracoli punitivi, che nell'agiografia occidentale trova spazio crescente a partire dagli scritti di Gregorio di Tours. In essi le punizioni colpiscono specialmente i colpevoli di eresia, di blasfemia, di profanazioni di chiese o tombe, i quali sono colti da improvvisa cecità, diventano sordomuti, muoiono all'improvviso. Perdono l'uso delle mani o delle braccia coloro che lavorano la domenica o altri giorni di festa religiosa, ma lo riacquistano quando si pentono e impetrano il perdono nella chiesa, nel santuario, dal santo; invasioni diaboliche o altre sofferenze puniscono le trasgressioni agli obblighi della castità e della continenza. I miracoli di questo tipo non sono rari nei *Dialoghi* e vanno dagli episodi pittoreschi e incruenti, *iucunda miracula* secondo la definizione data dallo stesso Gregorio, come la vicenda

del ladro paralizzato per una notte davanti alla tomba di un venerando prete (III 22) o quella dei cavalli del goto Darida, immobilizzati dall'offesa a Libertino (I 2, 2), a quelli funesti ma pur sempre comprensibili nella prospettiva del meritato castigo divino, come l'accecamento del vescovo ariano che voleva impadronirsi a forza di una chiesa spoletina (III 29, 3) o la morte repentina dell'arcidiacono che aveva tramato contro la vita del vescovo Sabino di Canosa (III 5, 4). Appare, invece, crudelmente meschina la reazione di Bonifacio per la gratuità della vendetta, la sproporzione fra la pena e l'offesa, l'incolpevole profilo della vittima. Ma l'estremismo radicale della vicenda serve a sottolineare la lezione etico-religiosa ricavabile dall'*exemplum* e formulata con il solenne richiamo a san Paolo (*1 Ep. Cor.* 3, 16; *2 Ep. Cor.* 6, 16): grande timore bisogna mostrare al cospetto dei santi, poiché essi sono templi di Dio. La colpa del saltimbanco non sta in un atto irrispettoso verso il santo, ma nel non avere avvertito l'aura di sacralità che promana da chi «è tempio di Dio» e non averne ricevuto paura e sgomento.

98. *timor*: il termine qui non vuole indicare l'atteggiamento riguardoso, deferente, da tenere di fronte al santo, ma la paura da provare per il divino che è in lui, l'apprensione e lo spavento con cui ci si deve accostare al sacro. Siamo nella sfera nozionale del *tremendum*, del timore e dello sbigottimento, secondo il significato consacrato da una lunga tradizione letteraria: da Lucrezio, che descrive «colpiti e spossati dalla paura degli dèi» anche i re superbi (*de rerum natura* V 1223), a Stazio, per il quale è la paura ad avere generato gli dèi (*Theb.* III 661), agli scrittori cristiani, che pongono nel timore di Dio il fondamento dell'osservanza religiosa. Esso è il principio e la custodia della nostra salvezza, scrive Cassiano (*Institutiones* IV 39, 1), e sulla sua scorta i grandi legislatori monastici ne fanno il primo gradino della scala dell'ascesi (*Regula Magistri* 10, 10; *Regula Benedicti* 7, 10). Con questo significato Gregorio aveva usato il vocabolo quando aveva descritto lo sconvolgimento suscitato nei suoi visitatori da Equizio (ved. la nota a 4, 144).

115. *pie uiolentus... comminuit*: questa pietosa violenza richiama il sotterfugio del monaco Romano, che «pietosamente» esce di nascosto dal monastero per portare del pane a Benedetto (II 1, linn. 41-2 *pie... furabatur*). In una lettera Gregorio accenna alla sottrazione di dieci solidi operata ai danni dell'arcidiacono Rustico dal vescovo di Capua, Festo (*Ep.* V 27), un prelato non amato, forse anche per questi comportamenti, dal suo clero (cfr. *Ep.* III 34).

123. *locutione blanda temperare*: di un violento alterco con il prete Brizio è protagonista il vescovo Martino nel racconto di Sulpicio Severo. Anche Martino cerca di frenare l'ira del suo oppositore con parole miti (*Dialogi* III 15).

131. *duodecim aureos inuenit*: come Benedetto, che su una cassa frumentaria del monastero trova tredici monete, inviategli miracolosamente per aiutare un debitore incalzato da un creditore inesorabile (II 27, 1-2).

136. *episcopus non eris*: la medesima predizione, con parole identiche, fa il vescovo Sabino di Canosa al proprio arcidiacono, ben altrimenti colpevole (III 5, 3).

141. *Alio... tempore*: se, come sembra presumibile, Ravenna, dove i due Goti sono diretti, è ancora la capitale del regno ostrogoto e non è passata sotto Bisanzio, l'episodio si colloca prima del 540.

149-50. *uinum... numquam deesset*: il prodigio è dello stesso tipo di quello operato da Eliseo a favore della vedova di Zarepta. Grazie all'intervento miracoloso del profeta, ella ottenne che l'orcio versasse olio senza svuotarsi e la giara fornisse farina senza esaurirsi (*3 Reg.* 17, 16). L'entità del prodigio è sottolineata dalla qualità dei beneficiari, che attinsero a quel flusso inesauribile di vino da buoni Goti (lin. 145 *biberunt ut Gothi*), cioè da smodati bevitori quali li rappresenta, come tutti i barbari, la letteratura del tempo.

152-60. Ancora l'orto teatro di un miracolo (ved. la nota a 3, 9). Per il comportamento del santo, il suo diretto rivolgersi ai bruchi e invitarli, in nome del Signore, a non rovinare le colture, l'episodio richiama l'analoga vicenda di Antonio, al quale le bestie danneggiavano gli ortaggi faticosamente cresciuti (Atanasio, *Vita Antonii* 50, 8-9). A differenza del caso segnalato sopra (ved. la nota a 9, 46-7), qui il testo sembrerebbe più vicino alla traduzione anonima che a quella di Evagrio, ma le analogie formali sono troppo vaghe per costituire un indizio apprezzabile. Lo speciale rapporto dell'uomo santo con la creazione animale è un tema proprio della cultura orientale, in particolare della letteratura monastica egiziana, dal quale fu attratto, per primo fra gli scrittori occidentali, Gerolamo (specialmente nelle tre *Vite* di Malco, di Paolo e di Ilarione). Esso ricorre con frequenza nei *Dialoghi*: ne saranno protagonisti personaggi di rilievo come Fortunato di Todi (10, 9), Cerbonio, vescovo di Populonia (III 11, 2), il monaco Fiorenzo (III 15, 3-6), l'eremita Mena (III 26, 2-3).

182. *sicut... non fuerat*: il miracolo non solo risarcisce la perdita provocata dall'elargizione ai poveri, ma frutta molto di più, come nel caso di Benedetto, che rimpiazzerà il poco olio rimasto nell'ampolla quasi vuota con un orcio stracolmo (II 29, 2). Diversa è, invece, la pedagogia conclusiva. Arrossisce confuso il cellerario disobbediente e diffidente quando l'abate lo riprende; nella madre di Bonifacio, alla quale il figlio *puer* non osa muovere rimprovero, il rimorso è piuttosto rammarico per avere ostacolato una carità tanto prontamente remunerativa.

198. *in rebus uilibus*: l'espressione, ripetuta poco sotto (lin. 201), definisce il carattere dell'ultimo miracolo, riguardante una *res uilis* a tal punto da richiedere una spiegazione. Questa, introdotta da Pietro, viene offerta rapidamente ma efficacemente da Gregorio, che richiama la suprema sapienza dell'agire provvidenziale. Il grande disegno divino, *magna Domini dispensatio*, si manifesta sempre in un raffronto o scontro degli opposti: concede, come qui, le piccole cose per indurci a sperare le grandi; o, al contrario, accorda le maggiori e nega le minori perché non sia smarrito lo spirito di umiltà (III 14, 12); dona in alcuni momenti lo spirito profetico, lo nega in altri, governando gli animi dei profeti ora elevandoli, *in celsitudine*, ora deprimendoli, *in humilitate* (II 21, 4); riserva all'abate Speranza la massima severità e nel contempo le più grandi grazie (IV 11, 1); consente che le reliquie di Pascasio operino grandi miracoli ma non esime la sua anima dallo scontare un periodo di pena (IV 43, 4).

10

Fortunato, vescovo di Todi

3. *Fortunatus*: unica fonte, oltre all'accenno presente in una *Vita* < medievale di san Florido (*BHL* n. 3062), è Gregorio, da cui dipendono i martirologi tardi che ne fanno menzione. Vescovo di Todi per molti decenni, muore prima del 586-587, prima dell'amico carissimo Giuliano, che Gregorio attesta morto a quella data (IV 31, 1). Cfr. *PCBE* II, *Fortunatus* 14, p. 866. Fortunato è un grande taumaturgo, sia da vivo che da morto: libera gli ossessi, risana i ciechi, ammansisce le bestie, guarisce le fratture, resuscita i morti. Con Equizio, è l'unico fra i santi di questo primo libro, fra i pochi di tutta l'opera, a compiere prodigi dalla tomba. Ma la peculiarità che ne distingue sopra ogni altra il profilo è la sua azione contro la possessione diabolica. Dei due episodi a essa dedicati, il secondo ha minore sviluppo ed è chiaro che l'interesse del narratore sta altrove, cioè nella riflessione sulle intenzioni e la loro punibilità. Il primo episodio, invece, sulla liberazione della giovane sposa, è una vicenda complessa, che si sviluppa nel tempo e nello spazio, coinvolge altri personaggi oltre la vittima e il taumaturgo, si conclude con un successo che risalta tanto più quanto più sono semplici i mezzi – il raccoglimento e la preghiera – di cui il santo si avvale. L'esorcismo emerge come il potere taumaturgico di più forte specializzazione tra quelli di cui gode Fortunato, capace non solo di scacciare fuori dai posseduti enormi schiere di demoni (linn. 5-6 *legiones daemonum*. Dice di chiamarsi *legio*, «perché siamo in molti», il diavolo scacciato da Gesù: *Eu. Marc.* 5, 9; *Eu. Luc.* 8, 30), ma di

trionfare anche su di essi quando si scatenano in massa contro di lui (linn. 6-7 *obiectas contra se... multitudines*). Non un semplice esorcista, dunque, ma un santo vocato alla lotta contro le potenze diaboliche, come la tradizione agiografica ha amato raffigurarne in gran numero, e il cui operato viene accostato a quello raccontato dai vangeli. Il diavolo aveva già fatto il suo ingresso nei *Dialoghi*, nel capitolo su Equizio, che lo scopre nel mago Basilio (ved. 4, 3), lo scaccia dalla monachella colpevole di non avere benedetto la lattuga prima di addentarla (4, 7) e, da morto, se ne serve per punire i Longobardi che hanno profanato la sua tomba (4, 21). Ma è in questo capitolo su Fortunato che ha inizio il lungo duello fra il santo e il Maligno. Vi si dispiegano per la prima volta da un lato la potenza devastante dell'azione demoniaca, le solidarietà consortili messe in opera dalla *legio* diabolica, la sua capacità di resistere a poteri impropri (quelli dei maghi) o inadeguati (del prete officiante), dall'altro la forza dell'esorcista, fiducioso nelle sue preghiere e sicuro dell'aiuto divino. D'ora innanzi il demonio avrà una presenza più continua e si porrà come l'antagonista del santo nel mondo, poiché – spiegherà Gregorio a Pietro – esso «sta sempre attento ai nostri pensieri, alle nostre parole, alle nostre opere» e anche per l'uomo di Dio, come per tutti gli altri, «non si riporta la palma della vittoria senza il travaglio del combattimento» (III 19, 5). Prenderà forme di volta in volta differenti e assolverà a una serie di funzioni diverse. Sarà pellegrino, ragazzo negro, merlo, drago, serpente, porco, spirito nero e spaventoso e altro ancora. Si materializzerà come possessione, malattia, tormento fisico; si identificherà con l'errore religioso, con il paganesimo colto o l'idolatria rurale e folklorica, con l'arianesimo, il giudaismo, la magia; attaccherà Benedetto e la sua comunità, infesterà le case, incendierà i boschi, tormenterà o farà perire peccatori orribili e fanciulli innocenti, ispirerà sogni ingannatori, sarà presenza terrificante nel passaggio dalla vita alla morte. In corrispondenza a tanta varietà di manifestazioni e funzioni il santo sarà chiamato a taumaturgie diverse e l'autore troverà gli spunti per le sue considerazioni morali e religiose. *Tudertinae ecclesiae*: Todi (lat. *Tuder*), antico centro etrusco, poi municipio romano, oggi in provincia di Perugia, faceva parte, come Ferento, della provincia di Tuscia e Umbria, seconda diocesi dell'Urbe. Rappresentata ai concili tenuti sotto papa Simmaco, la chiesa di Todi non è presente al concilio romano del 595.

4. *in exfugandis spiritibus*: il sostantivo *spiritus* è adoperato da Gregorio con frequenza e con grande estensione semantica: vale anima, mente, coscienza, discernimento (come in II 12, lin. 20 e nei titoli dei capp. 18 e 20); è lo spirito dei giusti, di Gesù, di Eliseo, dei profeti (II 8, linn. 71-2; 13, lin. 35; 14, lin. 3), di cui è dotato Benedetto;

accompagnato da aggettivi come *immundus* e *malignus* (come più volte nei vangeli), ma anche da solo, per lo più al plurale, designa il diavolo (ved. la nota a 10, 33).

8. *Iulianus*: non è il Giuliano ricordato a proposito di Equizio (cfr. la nota a 4, 130), mentre sembra da identificare con l'omonimo personaggio menzionato a IV 31, 1. Cfr. *PCBE* II, *Iulianus* 30, p. 1198.

10-1. *ausu familiaritatis*: l'espressione concorre a sottolineare l'attendibilità della fonte. Giuliano era in grado di conoscere l'operato di Fortunato anche nelle pieghe meno note, poiché poteva prendere parte alla sua vita quotidiana grazie alla familiarità che aveva con lui. Lo stesso concetto ricorre, in un contesto non dissimile, a III 37, 1; uguale *iunctura* alla lin. 67 *occidendi ausum* e a III 33, 5 e IV 25, 1.

15-6. *ad dedicationem... inuitata*: nei primi secoli cristiani non sono attestati riti di dedicazione. La consacrazione di un edificio di culto a un santo compare nel IV secolo, prima a Costantinopoli, poi nell'Italia settentrionale, dove per primo le dà grande risalto sant'Ambrogio con l'inaugurazione della basilica milanese di Porta Romana e il trasferimento in essa dei resti dei santi Gervasio e Protasio. Ma ancora nel VI secolo la prima celebrazione dell'eucaristia vale a consacrare l'edificio. A Roma ai tempi di Gregorio, contrario alla traslazione dei corpi santi e alla frammentazione delle reliquie, nell'altare si collocano i *brandea* (ved. la nota a 2, 58-62). Qui l'autore non indica in che cosa consistessero le *reliquiae beati Sebastiani martyris* introdotte nella cappella (linn. 23-4), né lo dirà a proposito della chiesa romana nella Suburra, sottratta al culto ariano e consacrata alla fede cattolica «introducendovi reliquie del beato Sebastiano e di sant'Agata martiri» (III 30, 2 *introductis illic beati Sebastiani et sanctae Agathae martyrum reliquiis*). Sebastiano, martire, secondo la tradizione, sotto Diocleziano, ebbe somma venerazione anche nell'antichità, fu presto considerato il terzo patrono di Roma dopo Pietro e Paolo ed è ricordato nel più antico calendario della chiesa romana, la *Depositio martyrum*, che risale al 354. L'iconografia più antica ne fa un uomo di età matura (come nella teoria dei ventisei martiri in sant'Apollinare Nuovo di Ravenna, del VI secolo) o addirittura un vecchio soldato (come nell'affresco absidale di san Giorgio in Velabro a Roma, attribuito al Cavallini), ben diverso dal giovane efebo trafitto dalle frecce, della cui bellezza si sarebbe compiaciuto il virtuosismo anatomico dell'arte rinascimentale.

18. *uoluptate carnis deuicta*: la protagonista è una giovane sposa, fresca di nozze, come è stato sottolineato sopra (lin. 14 *intra breue tempus*), che cede alla *concupiscentia* in una circostanza – la vigilia di una cerimonia in chiesa – nella quale soggiacere al richiamo dei sensi è colpa grave anche nel talamo coniugale. Come abbiamo segnalato altrove (ved. la nota a 4, 9-10), la concupiscenza della carne non è te-

ma frequente nei *Dialoghi*. Qui la vicenda è enfatizzata e raccontata con ricchezza di particolari e di colpi di scena, sia perché la chiesa dell'epoca (come appare dalle prescrizioni conciliari e dai racconti di Gregorio di Tours) persegue con particolare severità la trasgressione di obblighi concernenti le solennità religiose, sia perché meglio emerga la specializzazione di Fortunato, grande guaritore di invasati e persecutore di demoni.

19-22. *Cumque... processit*: la notazione, al cui rilievo concorre l'accurata costruzione formale (perfetto parallelismo: oggetto + predicato + soggetto delle due proposizioni al congiuntivo, in disposizione chiastica; participio + oggetto/oggetto + participio delle due successive), ritorna, anche con gli stessi termini (*uerecundia*, *erubescere*, verbi di timore) a IV 33, 2, dove è un curiale colpevole di uno stupro incestuoso a dibattersi fra la paura del giudizio divino e il rispetto umano. La dedicazione di una chiesa era un'occasione di particolare solennità, alla quale le convenienze sociali imponevano di non mancare. Lo era nella grande città, come Roma, dove la consacrazione di una chiesa nella Suburra richiama una grande folla (ved. III 30, 2 *cum magna populi multitudine*), lo era a maggior ragione in una piccola comunità come Todi.

27. *sindonem*: grecismo (σινδών) di uso poetico (Marziale, XI 1 sg., augurando almeno tre lettori al suo undicesimo libro di epigrammi, lo dice adorno di non ordinaria sindone: *liber... cultus sindone non cotidiana*), indicante tessuto fine, mussola, e, più tardi, nel linguaggio liturgico, la tovaglia che copre l'altare. Nei tre vangeli sinottici (*Eu. Matth.* 8, 59; *Eu. Marc.* 15, 46; *Eu. Luc.* 23, 53) è il lenzuolo nel quale viene avvolto Cristo deposto dalla croce. Il prete officiante se ne serve confidando nel suo valore apotropaico di oggetto sacro.

33. *antiquus hostis*: è la perifrasi che Gregorio impiega più spesso per il diavolo, altre volte indicato con i sostantivi *diabolus* o *daemon* (poche volte) o *inimicus* e con gli aggettivi *maleficus* e *malignus*.

34-5. *carnaliter amantes atque amando persequentes*: un'altra studiata frase a effetto, conclusa da un efficace ossimoro, nella quale si enuncia un basilare principio cristiano: amare secondo la carne significa danneggiare la persona che si ama, cioè la sua anima. Un altro racconto imperniato su questo principio è a IV 19, 2-4, dove un padre condanna alla perdizione eterna il figlio troppo amato e viziato. Sull'uso di *carnaliter* ved. la nota a II 22, 45-6.

37. *magicis artibus*: su Gregorio e la magia ved. la nota a 4, 21.

44-5. *suae perfidiae culpam fatentes*: è un errore di fede quello che i parenti dell'invasata sono costretti a riconoscere di avere commesso affidando la donna ai maghi e non facendo subito ricorso a Fortunato. *Perfidia* è l'incredulità, l'errore del pagano, del miscredente o

dell'eretico. Nei *Dialoghi* è materia di racconto e di riflessione la *perfidia arriana* del goto Zalla (II 31, lin. 2), del miscredente (*perfidus*) re Leovigildo (III 31, 3 e 7), dei Vandali d'Africa (III 32, 1), lo scetticismo di chi non crede alle realtà invisibili (IV 2, 2). L'espressione *culpa perfidiae* è la mancanza di fede che condanna gli Ebrei alla diaspora in *Hom. Eu.* 20, 1 *Iudea pro culpa perfidiae dispergenda.*

46-7. *multis... diebus ac noctibus*: l'indicazione viene contraddetta poco sotto (lin. 49 *non post multos dies*): un'evidente disattenzione.

50-1. *ac si... habuisset*: la stessa notazione ricorrerà sotto, a conclusione di un'altra miracolosa guarigione operata da Fortunato (linn. 166-7). Anche la donna che riacquista la sanità mentale nella grotta di san Benedetto a Subiaco guarisce senza serbare alcun segno del male patito, «quasi che la follia non l'avesse mai posseduta» (II 38, linn. 10-1 *ac si eam numquam insania capitis ulla tenuisset*).

52-87. Il secondo episodio concede ben poco al santo e alla sua azione taumaturgica. Narrativamente ben congegnato (la sera che scende, le piazze deserte, il diavolo che si camuffa e ordisce l'inganno, la coppia seduta davanti al fuoco), è un racconto sgradevole, «an unpleasant story» (Petersen 1984, p. 52), nel quale risulta punito un atto caritatevole e condannato a un orribile supplizio un innocente fanciullino. Il significato morale e religioso dell'episodio è indicato dal postulato che l'autore enuncia iniziando a rispondere a Pietro: molte azioni che appaiono buone non sono tali, perché sono compiute con cattiva intenzione. E a provare la qualità dell'atto umano, se esso sia stato compiuto a fin di bene oppure no, è il suo esito finale, la definitiva sanzione che proviene dal giudizio divino. Si tratta di un principio fondamentale e variamente presente negli scrittori cristiani (si sogliono citare Cassiano, *Conlationes* 16, 18, 1 e 22, 1; *Regula Magistri* 7, 70-4; *Regula Benedicti* 5, 16-8), che, come è stato osservato, Gregorio impiega continuamente nei *Moralia* e sul quale fonda la sua valutazione dei comportamenti di Giobbe (ved. de Vogüé, *SCh* 260, p. 99, nt. 7). E tuttavia si avverte in questa pagina come uno scollamento fra *narratio* ed *expositio*. Non è accettabile la sproporzione fra la colpa dei due coniugi – più un veniale peccato di curiosità che un atto realmente riprovevole – e la punizione che essi ricevono ed è raccapricciante il modo con il quale sono chiamati a pagare. L'autore stesso sembra averne percezione. Propone due volte, in prima persona, il suo punto di vista (linn. 74-6 *Ego... aestimo*; 81 *Qua de re existimo*); moltiplica l'uso della congiunzione *nam* (linn. 75, 77, 78); chiama Pietro a un ulteriore, conclusivo intervento (linn. 86-7), che dichiari applicabile all'episodio il principio enunciato all'inizio in termini generali. Né è fra i più appropriati il passo evangelico (*Eu. Matth.* 6, 23) al quale Gregorio chiede, con particolare solennità (*et...*

ueritas dicit), la più alta conferma possibile e che cita esplicitamente e direttamente, come non è solito fare. Sembra – è stato supposto – che qui Gregorio cerchi di spiegare un racconto che aveva sentito riguardo alla morte di un fanciullo innocente, della quale il padre era ritenuto, per qualche ragione, colpevole e perciò degno di punizione (ved. Petersen 1984, p. 52).

88-92. È la prima delle due guarigioni di ciechi raccontate nei *Dialoghi*: un miracolo al quale Gregorio non annoda episodi di particolare rilievo né importanti riflessioni dottrinali. L'altro caso sarà raccontato a III 2, 3 dove si riferirà, ancora più brevemente, del risanamento operato da papa Giovanni I a Costantinopoli. Fortunato restituisce la vista al cieco tracciando sui suoi occhi, dopo avere pregato, il segno della croce; Giovanni si limita a imporgli la mano. In entrambi i casi il procedimento richiama la pericope evangelica, ma con minori particolari (cfr. *Eu. Marc.* 8, 22-6). Un terzo racconto, nel quarto libro, ha carattere diverso e riguarda l'abate Speranza, che Dio mise alla prova privandolo della vista per quarant'anni e alla fine, poco prima che morisse, risanò (IV 11).

93-9. Questo secondo episodio riguardante un cavallo (per il precedente ved. la nota a 2, 10-1) richiama la vicenda del cammello ammansito da Ilarione (Gerolamo, *Vita Hilarionis* 14) e quella della vacca guarita da san Martino (Sulpicio Severo, *Dialogi* II 9, 1-4). Le analogie si fermano sostanzialmente al tema trattato, quello dell'animale furioso riportato alla mansuetudine dall'uomo santo, e non coinvolgono i particolari, anche pittoreschi, di cui sia l'uno che l'altro racconto (in particolare il secondo) sono ricchi.

100-9. Anche qui lo spunto iniziale può essere accostato a un episodio della *Vita* di Ilarione, il quale rifiutò i doni offertigli dall'indemoniato che egli aveva guarito (Gerolamo, *Vita Hilarionis* 10, 11-5). Anche in questo caso il racconto di Gerolamo è più mosso e vario, reso vivace da un fitto scambio di battute fra il beneficato e il benefattore. Diversa è anche la conclusione. In Gerolamo il santo tiene fermo il suo rifiuto, Gregorio – con un apprezzabile tratto di finezza psicologica – attribuisce a Fortunato un generoso espediente che eviti al donatore la mortificazione.

111-2. *Quidam... senex pauper*: come nel capitolo precedente (par. 15), un nuovo testimone viene ad arricchire la materia del racconto. I due personaggi hanno in comune l'età, forse anche la condizione, poiché il primo è detto *clericus*, il secondo è chiamato *pater*, un appellativo solitamente attribuito agli uomini di chiesa. Non un alto prelato, come fa escludere la qualifica di *pauper*. Qui al personaggio vengono dati spazio e rilievo maggiori, è coinvolto in un dialogo fitto di battute, gli è affidato il lungo racconto di due mirabolanti prodigi, la

narrazione – con un espediente consueto nella novellistica di tutti i tempi – viene interrotta perché riprenda più interessante dopo l'attesa creata dalla sospensione. Ed è lui stesso a proporsi come testimone indiscutibile affermando reiteratamente di conoscere, e conoscere bene, il santo vescovo (linn. 115-6). Talune notazioni che l'autore parrebbe aver dato senza scopo – il particolare iniziale che l'arrivo del *senex* è recente e il suo racconto risale a non più di una quindicina di giorni (linn. 110-1), la precisazione che esso fu interrotto per decisione del papa impegnato in un'opera di direzione spirituale (linn. 171-2) – sono di fatto un mezzo per fornire riferimenti circostanziati e dare maggiore credibilità al quadro testimoniale.

118-20. *Homo ille... impetrauit*: Gregorio pare voler collocare Fortunato in una dimensione che non appartiene più al presente, fra taumaturghi del passato ai quali era concesso impetrare ogni grazia dall'Onnipotente. Sembrerà ricordarsene Pietro, dopo il racconto della resurrezione operata dal prete Severo (cfr. 12, 4).

120. *hoc unum... miraculum*: in realtà i miracoli raccontati saranno due. Quello che subito segue – il primo di cui il vecchio si sovviene – ripropone, entro la folta categoria dei miracoli punitivi, il tema del castigo che colpisce colui che ha offeso l'uomo di Dio. Lo svolgimento della vicenda – l'iniziale richiesta del santo, le successive diffide, l'incidente che capita all'offensore, il suo pentimento e la sua conclusiva sottomissione – ricalca uno schema narrativo frequente nell'agiografia e sfugge al fondo di crudele iniquità presente nell'episodio del vescovo Bonifacio e del saltimbanco (ved. la nota a 9, 86-7).

121. *Gothi*: i Goti sono apparsi rapidamente in due precedenti occasioni, nell'episodio del cavallo sequestrato a Libertino (2, 2-3) e in quello della fiasca inesauribile donata da Bonifacio (9, 14); altri ne compariranno nei libri successivi. L'immagine che se ne dà quasi sempre è quella di feroci persecutori, come l'inumano re Totila o l'avido Zalla (II 31). Anche qui si fa cenno della loro *asperitas* (linn. 128-9) e *feritas* (lin. 136), ma nel loro comportamento non solo non c'è violenza, ma sembrano affiorare tratti di disponibilità e persino di riguardo. Mandati a chiamare dal vescovo, essi si recano da lui. Si rifiutano di restituire i due fanciulli, ma si dicono disposti a soddisfare altre richieste. Il giorno dopo il capo-drappello ritorna dal vescovo, come per ottemperare a un doveroso atto di commiato quand'è sul punto di partire (lin. 138 *digressurus*); più tardi, sia pure in stato di necessità, quando ne invoca l'aiuto dopo l'incidente, ne riconosce la dignità chiamandolo *pater*; infine, non si spinge a chiederne l'intervento direttamente, ma si accontenta della mediazione del diacono. Questi comportamenti mettono in risalto il profilo di Fortunato, la sua dignità di vescovo, il suo prestigio di taumaturgo.

122-3. *ad partes Rauennae properabant*: come quello dei due Goti rallegrati dal vino inesauribile di Bonifacio, questo episodio può essere collocato prima del 540, quando Ravenna passò sotto Bisanzio (ved. la nota a 9, 141). Ma si è pensato anche a una vicenda accaduta negli ultimi, convulsi momenti del regno ostrogoto, nel giugno del 552, quando Totila, prima di entrare in campagna contro Narsete, aveva obbligato i maggiorenti delle città a consegnargli i figli come ostaggi (cfr. Procopio, *de bello Gothico* IV 34, 1-8). Dei trecento giovani di questo infelice gruppo (interamente trucidato dopo la morte di Totila per ordine del nuovo re Teia) farebbero parte i due fanciulli che i Goti conducevano con sé. L'ipotesi spiegherebbe il rifiuto opposto dai Goti al riscatto proposto dal vescovo, ma si scontrerebbe con il racconto di Procopio, secondo il quale i giovani appartenevano a famiglie cittadine e furono da queste stesse consegnati; qui, invece, i due fanciulli sono stati portati via a forza da un dominio rurale (cfr. de Vogüé, *SCh* 260, p. 103, nt. 12).

146. *ante... ecclesiam*: la notazione topografica non è esornativa, ma sottolinea la natura soprannaturale dell'incidente, al quale viene così associato anche il principe degli apostoli.

166-7. *ac si... pertulisset*: ved. linn. 50-1 e la nota *ad loc.* Qui la notazione evoca immagini di più concreta materialità: non ossessioni e turbe mentali che non ritornano, ma un osso che si salda all'istante, una gamba che ritorna a funzionare, un ferito che si rialza dal letto, monta sul cavallo e si rimette in viaggio.

175-6. *rem... magis... mirabilem*: Gregorio, che, come abbiamo osservato sopra (ved. la nota a 2, 50), non è solito stabilire graduatorie fra i miracoli che va narrando né fra i loro operatori, qui sottolinea con enfasi l'eccezionalità dell'episodio che si accinge a esporre. Ed è così non solo perché si tratta del miracolo più di ogni altro straordinario, la resurrezione, ma anche perché è straordinario il suo svolgimento. Il modello è manifestamente quello evangelico di Lazzaro (*Eu. Io.* 11, 1-44). All'osservazione di de Vogüé (*SCh* 260, p. 107, nt. 17), che anche i giorni in cui avvengono rispettivamente il decesso e la resurrezione di Marcello, il sabato e la domenica di Pasqua, accentuano l'atmosfera evangelica dell'episodio, si può aggiungere che proprio l'aver voluto creare questa duplice coincidenza spiega il lento svolgersi della vicenda e l'intervallo posto fra l'inizio, il sabato, quando le sorelle del defunto corrono a implorare il santo, e la conclusione, il giorno successivo. Se questo è uno dei casi nei quali è più evidente l'intento di Gregorio di adattare il materiale ricevuto dalla tradizione, orale o scritta che sia, al modello biblico (ved. Petersen 1984, pp. 33-5), è nel contempo un buon esempio del suo metodo di approccio, del suo interesse a riprodurre piuttosto il significato com-

plessivo dell'episodio scritturistico che il linguaggio, il nucleo narrativo più che l'insieme dei dettagli. A pregare Fortunato si recano entrambe le sorelle del defunto, non una sola, come racconta Giovanni nel caso di Lazzaro (*Eu. Io.* 11, 20); questi è apostrofato a gran voce da Gesù e, venuto fuori dal sepolcro, non profferisce parola (*Eu. Io.* 11, 43-4), Marcello viene chiamato a bassa voce, si ridesta come da un sonno leggero e subito dialoga con il vescovo. Non è pensabile, invece, che l'autore abbia tanto prolungato lo svolgimento del miracolo per una rispettosa presa di distanza dalle resurrezioni istantanee operate da Gesù (come si può ritenere per l'episodio raccontato da Sulpicio Severo, *Vita Martini* 7, 2). Se Fortunato lascia passare tutta una giornata prima di dare corso al suo intervento miracoloso, altre volte questo sarà rapidamente eseguito: p. es. da Benedetto, che opera due resurrezioni in seguito a una rapida preghiera (II 11, 2; 32, 3).

187-9. *Recedite... potest*: l'iniziale ripulsa del vescovo è accostabile alle resistenze di Libertino (ved. la nota a 2, 50), l'argomento con il quale viene motivata richiama quello addotto da Benedetto al contadino che lo implora di restituirgli il figlio (II 32, 2).

196-7. *ac si leuiter dormiens*: il ritorno alla vita è rappresentato come il risveglio da un sonno leggero (per forme differenti ved. la nota a 2, 58-62). Un risveglio sereno, ma stupefatto, perché Marcello ritorna dall'aldilà con la coscienza di esserci stato e con il ricordo del luogo dove è stato condotto e del modo come vi è stato condotto.

200-1. *Duo... uenerunt*: è questo il primo degli episodi di carattere < escatologico che costellano i *Dialoghi* e, in particolare, l'ultimo libro. Sono creature angeliche, anche se non vengono qualificati come tali, i due accompagnatori che traggono Marcello fuori dal suo corpo e lo conducono nell'aldilà dei beati, ***bonus locus***, come lo chiama Gregorio, che con il termine ***paradisus*** indica (come solitamente gli antichi scrittori cristiani) l'Eden, il «giardino» (παράδεισος) dal quale «fu espulso il padre del genere umano» (IV 1, 1-2. Ved. anche III 7, 10). Sul rapporto dell'anima col corpo ved. la nota a 2, 58-62; sugli angeli ved. la nota a 4, 10-1. Su un altro episodio di ritorno dall'aldilà e le analogie con questo ved. 12, 2 e la nota alle linn. 25-6.

211-3. *Daemoniacos quippe absoluere... perseuerat*: come per Equizio (4, 20-1), anche per Fortunato la potenza taumaturgica mostrata in vita viene confermata e prolungata dai miracoli che si verificano sulla tomba. Miracoli non punitivi, come nel caso di Equizio, ma guarigioni di ossessi e ammalati, che il santo continua a concedere, a un'unica, ineliminabile condizione: che si ricorra a lui con fede, *quotiens ex fide petitur*. Su questo punto Gregorio ritornerà con insistenza in un'altra occasione, commentando una guarigione miracolosa avvenuta nella grotta di Benedetto a Subiaco (ved. la nota a II 38, 3).

Sul tema dei miracoli e delle reliquie ved. la nota a 4, 216-7 e Introduzione, p. XXXVI sg.

216. *uenerabilis Fortunati*: non è, naturalmente, il vescovo di Todi, protagonista di questo capitolo, ma un altro Fortunato: l'abate del *Balneum Ciceronis*, al quale Gregorio deve la conoscenza dei fatti memorabili della Valeria (ved. la nota a 3, 40).

11

Martirio, monaco della provincia di Valeria

2. *Martyrius*: probabilmente un monaco, come sembra indicare l'espressione *deuotus Deo famulus*. Cfr. *PCBE* II, *Martyrius* 6, p. 1427 sg. Di un Martirio, monaco della Licaonia, nell'Asia Minore, e di una sua esperienza miracolosa Gregorio parla in *Hom. Eu.* 39, 10, ma niente autorizza a identificare i due personaggi. Il nostro episodio si svolge verosimilmente in un monastero e mette in scena un gruppo di «fratelli» intenti a una particolare procedura di panificazione: i pani vengono segnati con una croce in modo da risultare divisi in quarti, *per quadras*, e cotti sotto la cenere.

12

Severo, presbitero di questa stessa provincia

2. *Interorina uallis*: le gole del Velino, allo sbocco delle quali stava *Interocrium*, oggi Antrodoco, in provincia di Rieti. L'informazione sulla denominazione dialettale richiama l'avvertenza sul *rusticanus stilus*, su cui ved. la nota a *Prol.* 80-4.

4. *Seuerus*: prete di una chiesa dedicata alla Vergine Maria, sulla quale è possibile che sia sorta la chiesa romanica di santa Maria. È già morto quando scrive Gregorio, che ne ha notizia dall'abate Fortunato (ved. 10, 20). Cfr. *PCBE* II, *Seuerus* 27, p. 2064 sg. Questo prete intento a potare la vigna e così interessato a completare l'opera da accorrere al capezzale di un moribondo solo dopo averla ultimata, richiama altri personaggi legati alla penuria contadina, come Equizio o Bonifacio di Ferento nel primo libro (capp. 4 e 9), o come il prete Santolo, che nel terzo libro vedremo mendicare un otre di olio e ricorrere al miracolo per mettere insieme i pani necessari a sfamare gli operai (III 37, 2 e 5-7). Come loro, Severo testimonia la modestia sociale del clero e le difficoltà economiche della chiesa (ved. Cracco 1980a, p. 367 e la nota a 9, 8). Il capitolo che gli dedica Gregorio è tra quelli nei quali si percepisce con maggiore evidenza l'alternanza di

narratio ed *expositio* e quanto quella sia costruita in funzione di questa. Vi si espone un unico miracolo e per commentarlo l'autore intreccia con Pietro un dialogo più lungo e mosso del solito, nel quale vengono riproposti i quesiti che stanno a fondamento dei *Dialoghi*: se l'Italia abbia avuto e continui ad avere uomini di miracolosa santità, quale sia il rapporto tra la santità e i miracoli, se e perché sia bene che questi siano divulgati.

5. *sacerdos*: il vocabolo, mutuato dall'uso classico (dove indicava ogni magistratura religiosa, l'augure, il pontefice, il flamine, la vestale ecc.), negli antichi scrittori cristiani indica coloro che hanno i poteri del sacerdozio ufficiale: vescovi e preti. Più tardi è usato a designare piuttosto il vescovo che il prete. Gregorio lo riferisce a un vescovo solo in un caso (III 11, 6: Cerbonio di Populonia), lo impiega frequentemente, in alternativa con *presbiter*, per il prete. Severo è chiamato due volte *sacerdos* (qui e a lin. 9) e una volta *presbiter* (lin. 30); i fedeli gli si rivolgono col titolo di *pater* (lin. 16).

5-7. *Hunc... rogauit*: l'episodio dell'innominato *paterfamilias* ritornato in vita a testimoniare dell'aldilà è tra quelli raccontati in modo più dettagliato. Gregorio ne narrerà altri, più rapidamente, nel quarto libro (IV 27, 11; 32, 2-4; 37, 3-4). I modelli possibili di questa pagina sono il racconto evangelico della figlia di Giairo resuscitata da Gesù (*Eu. Marc.* 5, 35-43; *Eu. Luc.* 8, 49-56), la resurrezione del catecumeno di Martino di Tours a tre giorni dalla morte (Sulpicio Severo, *Vita Martini* 7), quella del figlio di un patrizio gallo-romano, Volusiano, operata dal vescovo di Auxerre, Germano (Costanzo di Lione, *Vita Germani* 38. L'episodio è esemplato su quello di Martino). Con tutti e tre i modelli il racconto di Gregorio ha in comune lo schema narrativo: la malattia, la morte sopravvenuta prima che arrivi il taumaturgo, l'intervento taumaturgico, il ritorno alla vita e con le due *Vite* anche l'afflizione manifestata dai protagonisti alla morte del malato. Con la *Vita Germani* ha in comune la notazione – nella quale ricorrono anche coincidenze formali non casuali – che al santo che accorre si fa incontro qualcuno per annunciargli che il malato è già morto e ogni fretta è ormai inutile (cfr. *Vita Germani* 38, *SCh* 112, p. 192, linn. 11-3 *euntibusque cursor obuius adulescentem iam mortuum nuntiauit nec esse causam qua se uir uenerabilis fatigaret*). Ma le analogie più strette ed esclusive si colgono col racconto di Sulpicio. Come il catecumeno resuscitato da Martino, il defunto dei *Dialoghi* muore in stato di peccato mortale, senza l'assistenza del santo, che non arriva in tempo a mondarlo dei suoi peccati. Come quello viene prima avviato a luoghi oscuri, sotto la sorveglianza di due accompagnatori, poi salvato da un intervento angelico, infine riportato indietro e restituito alla vita per i meriti del santo. Unica, significativa differenza è

che i due orribili accompagnatori non sono angeli, ma demoni. Soprattutto è da notare – è stato osservato – che il racconto di Gregorio fonde, proprio sulla scorta di quello di Sulpicio, due distinti *topoi* agiografici, il miracolo della resurrezione e la visione dell'aldilà (Ciccarese 1984).

22. *repente... animam recepit*: a differenza di altre volte il santo non ha parte attiva nel miracolo e non mette in opera alcuna tecnica operativa, neanche la preghiera. La sua partecipazione si limita al dolore e al pianto. Il prete Severo piange – dice l'angelo – ed è alle sue lacrime che il Signore ha donato il defunto. Il ritorno di questi alla vita non viene descritto in alcun modo, ma solo indicato con la rapida notazione che egli riebbe l'anima (cfr., a questo riguardo, la nota a 2, 58-62).

25-6. *Taetri... homines*: non uomini, ma demoni, cui vengono attribuite le fattezze di un'umanità deforme e spaventosa, secondo la tradizionale iconografia diabolica, della quale sono tratto tipico le fiamme prorompenti dalla bocca e dalle narici. Vampe dalla bocca e fumo dalle narici manda il Leviatano di Giobbe (*Iob* 41, 10-1), poi identificato con Satana (cfr. Atanasio, *Vita Antonii* 24, 1). Simile è l'aspetto con il quale il diavolo appare a Benedetto sulla rocca di Cassino, dopo la distruzione dell'ara di Apollo: «in figura terribile e infiammata... con la bocca e gli occhi pieni di fuoco» (II 8, 12); *tetri* e *nigerrimi* sono gli spiriti che Crisaurio morente vede ritti dinanzi a sé, pronti a rapirlo nelle prigioni infernali, *ad inferna claustra* (IV 40, 7); *teterrimi uiri* tentano di tirare Stefano giù dal ponte, nel fiume nero e caliginoso (IV 37, 12). È invece un angelo il giovane che, grazie alle preghiere di Severo, restituisce il defunto al mondo. È «di bell'aspetto» come sempre gli angeli, come gli uomini candidi, luminosi e vestiti di bianco che il monaco Geronzio vede scendere dall'alto e fermarsi davanti al suo letto (IV 27, 4), o come l'uomo di aspetto venerando e circonfuso di luce che annuncia a due monaci lontani da Cassino la morte di Benedetto (II 37, 3), o quello che dall'aldilà rimanda sulla terra, a far penitenza, un peccatore già in procinto di essere immerso nel fuoco eterno (IV 37, 4). C'è, nel nostro passo, un primo schizzo dell'aldilà che Gregorio illustrerà con ben altra ricchezza nel quarto libro. Vi è richiamata, anche con evidenti analogie formali, la descrizione di 10, 18, ma con una situazione escatologica opposta, perché lì l'anima del defunto è salva e viene condotta da due angeli in «un luogo ameno». Qui, anche se il racconto non consente di localizzare il luogo destinatole e non propone immagini di «discesa» e conseguente «risalita», siamo di fronte a una κατάβασις e si rinvengono i *topoi* – dall'oscurità, condizione propria del Tartaro pagano e dell'inferno giudaico-cristiano, ai *taetri homines* che svolgono le funzioni di Mer-

curio psicopompo – immancabili nella tradizione, cristiana e precristiana, della «discesa agli inferi». Questi – dirà Gregorio al suo interlocutore – è da credere che si trovino sotto terra (IV 44, 3).

35. *Perpende*: propriamente «pesare con esattezza», per traslato «considerare con attenzione, valutare bene», *perpendere* è vocabolo caro all'autore, che lo usa con risalto nel prologo, procedendo al bilancio delle gioie passate e dei travagli presenti (*Prol.*, linn. 27-8 *Perpendo... quid tolero, perpendo quid amisi*), e lo ha già impiegato per sollecitare Pietro a riflettere su *exempla* di particolare significato (cfr. 2, lin. 74; 5, lin. 18; 6, linn. 21 e 23). Gregorio chiude una delle *Omelie sui Vangeli* con un pezzo incentrato sull'opposizione *perpendere/paruipendere*. Commentando i versetti finali del *Vangelo di Marco*, nei quali Gesù resuscitato impone ai discepoli di predicare per il mondo e annuncia i prodigi che confermeranno la loro parola (*Eu. Marc.* 16, 14-20), Gregorio indica ai fedeli come fissare l'àncora della speranza nella vita eterna: dobbiamo valutare bene (*nobis est perpendendum*) – egli ammonisce – che Cristo, nostro salvatore, sarà anche nostro giudice e nessuno deve sottovalutare (*nemo paruipendat*) il tempo che ci è elargito per la penitenza (*Hom. Eu.* 29, 11). Qui Pietro è chiamato a prendere atto della divina predilezione di cui è stato fatto segno Severo, un personaggio il cui comportamento – la mancata assistenza del moribondo *in articulo mortis* – poteva anche apparire riprovevole. Dalla sua presa d'atto si origina il successivo dialogo.

39-40. *quid... nequeunt inueniri?*: più volte Gregorio attribuisce al suo interlocutore il desiderio di conoscere miracoli recenti e italiani. Pietro aveva dubitato che l'Italia avesse miracolosi «uomini di Dio» da proporre ad esempio (cfr. *Prol.* 7 e la nota alle linn. 52-4), ma si era ricreduto dopo avere ascoltato il racconto dei primi prodigi (ved. 3, linn. 38-9). Ora dubita – giustificato anche da precedenti considerazioni di Gregorio (come l'apprezzamento di Fortunato di Todi, definito «un uomo molto diverso da questi che vediamo al giorno d'oggi»: cfr. 10, linn. 118-9) – che gli esempi proposti per il passato trovino corrispondenti nel presente. Più in là, nel terzo libro, dopo avere sentito del monaco Eleuterio, si chiederà ancora una volta se ai suoi tempi esistono uomini siffatti (III 34, 6) e in più occasioni si mostrerà stupefatto al racconto di miracoli recenti (III 16, 11 *facta haec placent, quia... recentia*; 19, 5 *facta... praesenti infirmitati hominum uehementer stupenda*; 31, 8 *Res mira et nostris stupenda temporibus*). Qui Gregorio non lo smentisce raccontando nuovi, recenti prodigi, ma gli propone di guardare alla santità con un criterio diverso. La santità consiste nella virtù e non nei miracoli, i quali di essa sono solo un indizio, una testimonianza. I grandi santi esistono anche oggi e, se non compiono miracoli, non sono tuttavia inferiori a coloro che li fanno.

È una decisa rivendicazione del primato della *uirtus operum* rispetto alla *ostensio signorum*, che non arriva improvvisa, ma trova riscontri precedenti (ved. 2, 7-8; 5, 6: l'umiltà e la pazienza valgono più dei miracoli). Ed è una risposta in accordo con la convinzione esposta in altri scritti (sulla scia di Agostino, che cambiò avviso solo negli ultimi anni) che l'epoca dei miracoli si fosse chiusa con la chiesa dei martiri. Nell'omelia che abbiamo citato sopra – uno degli scritti che meglio rappresentano le idee del papa sul miracolo e il rapporto tra *signa* e *uirtutes* – Gregorio esorta i suoi fedeli a non dubitare della loro fede, anche se essa non è più confortata dai prodigi. Questi furono necessari alle origini della chiesa, *in exordio ecclesiae*. Ma ora la chiesa «compie ogni giorno spiritualmente ciò che prima faceva materialmente per mezzo degli apostoli»; i miracoli di oggi, «miracoli della carità e della pietà», *caritatis atque pietatis miracula*, «sono ancora più grandi perché di ordine spirituale, e perché per essi sono ricondotti alla vita non i corpi ma le anime», *non corpora sed animae suscitantur* (*Hom. Eu.* 29, 4. Cfr. anche *Hom. Eu.* 4, 3; *Mor.* XXVII 18, 36). Gregorio andò facendo concessioni sulla possibilità dei miracoli in età successive e di essa i *Dialoghi* vogliono offrire specifica testimonianza. Ma egli non giunge mai a una completa *retractatio*, neanche in questa pagina, che chiude il primo libro annunciando i molti e grandi prodigi dell'uomo di Dio, Benedetto, e nel contempo riaffermando per bocca di Pietro che «si deve ricercare il modo di vita, non i miracoli» (lin. 62 *uita et non signa quaerenda sunt*).

50-60. Come accade spesso di fronte ai dubbi del suo interlocutore, Gregorio si rifà alla storia sacra per dare il definitivo suggello alle sue spiegazioni. Qui mette a confronto Pietro, che camminò sulle acque (*Eu. Matth.* 14, 29), e Paolo, tre volte naufrago (*2 Ep. Cor.* 11, 25; *Act. Ap.* 27, 14-44), per concludere che, nonostante il diverso potere taumaturgico, *uirtus... dispar in miraculo*, non fu diverso nei due apostoli il merito nel cielo, *meritum dispar non est in caelo*. Il medesimo confronto era stato fatto da Sulpicio Severo, che celebra la vittoria dei due apostoli sulle leggi della natura, realizzata dal primo camminando sulle acque, dal secondo emergendo incolume dalle onde che lo avevano tenuto a lungo prigioniero (Sulpicio Severo, *Ep.* 1, 6). Oltre al confronto delle opposte esperienze di Pietro e Paolo, coincide anche la lettura dell'episodio evangelico, assunto pure da Gregorio come un'impeccabile dimostrazione della potenza taumaturgica di Pietro e, non quale di fatto è, come il racconto di una peripezia drammatica nella quale a essere celebrato è il potere divino di Cristo, che viene in soccorso di Pietro, messo in pericolo dalla mancanza di fede. Resta diverso il significato complessivo che i due autori traggono dal parallelo. Per Sulpicio i due apostoli vanno raffrontati per l'eroismo spirituale

mostrato nei pericoli e il potere miracoloso sulle forze della natura, per Gregorio essi assicurano che uguale merito hanno la santità delle opere e quella dei miracoli, la virtù di Paolo e la taumaturgia di Pietro. Diverso e nuovo è anche il rilievo dato alla collegialità dei due santi, associati come fratelli nel primato apostolico. Con un cenno rapidissimo, Gregorio ha qui introdotto il tema della *concordia apostolorum*, nel senso in cui lo aveva orientato Damaso, rivendicando a Roma, e al suo vescovo, il primato su tutto il mondo cristiano prima per essere stata teatro del martirio di entrambi, poi per averne custodito le spoglie (Damaso, *Epigrammata* 20, Ferrua).

68. *tempus uideo non posse sufficere*: annunciando, come fa alla fine di ogni libro (tranne, naturalmente, nel quarto), il trapasso a un nuovo libro e a nuovi temi, Gregorio motiva diversamente, di volta in volta, l'interruzione. Qui adduce ragioni di tempo e, dando corpo alla previsione fatta a *Prol.* 8, che un'intera giornata non sarebbe stata sufficiente a esaurire il racconto, destina la continuazione a una nuova seduta.

Libro secondo

Vita e miracoli del venerabile abate Benedetto

Il secondo libro dei *Dialoghi* è dedicato interamente a Benedetto. Ritenuto il centro e il culmine di un trittico, nel quale la figura di un unico protagonista si ergerebbe sulla folla di santi «minori» celebrati nel primo e nel terzo libro e in cui tuttavia il pannello centrale si integrerebbe in modo organico e armonioso (de Vogüé), sembra piuttosto il frutto di un disegno sopravvenuto o, comunque, autonomo rispetto agli altri libri e inserito in un progetto complessivo, che, come abbiamo cercato di mostrare (ved. Introduzione, pp. XIX-XXVIII), dovette passare attraverso modifiche e momenti diversi di elaborazione. Sul solco di modelli agiografici quali la *Vita di Antonio* di Atanasio e la *Vita di Martino* di Sulpicio Severo, questo secondo libro ha la struttura di una biografia cronologica, segue le vicende del personaggio dalla nascita alla morte, accoglie alcuni diffusi *topoi* agiografici (la buona condizione familiare, l'infanzia precoce, il rifiuto delle compagnie giovanili e della scienza profana, la rinuncia al mondo, alla casa paterna, alla ricchezza, il duplice esercizio di profezia e παρρησία), disegna compiutamente il profilo di un santo eccezionale, asceta, apostolo, taumaturgo. Secondo un modello di biografia cristiana di tipo aneddotico (lontana erede della tradizione di Svetonio e Plutarco) prospetta il percorso esistenziale del personaggio come una fitta, ininterrotta successione di accadimenti straordinari, di *miracula*.

Dei trentotto capitoli che lo compongono un breve blocco iniziale (capp. 1-8) racconta le prove ascetiche che seguono alla conversione accennata nella pagina proemiale, il periodo solitario, la fondazione delle comunità di Subiaco. Benedetto compie i primi prodigi (ricompone il vaglio infranto, scopre e vanifica due tentativi di avvelenamento, mette in fuga il diavolo, fa scaturire l'acqua dalla roccia e riemergere il falcetto dal lago, fa camminare Mauro sull'acqua), che lo mostrano, come riconosce il diacono Pietro, «ricolmo dello spirito di tutti i giusti», paragonabile ai grandi personaggi dell'Antico e Nuovo Testamento, a Mosè, Eliseo, Davide, all'apostolo Pietro. Un secondo

e più ampio blocco di capitoli riguarda il periodo di Montecassino, dalla costruzione dell'abbazia alla morte del santo. Benedetto fa opera missionaria convertendo alla vera fede gli abitanti dell'*arx Casini*, ancora devoti ai culti pagani, e riconferma con i primi interventi miracolosi i suoi poteri contro il demonio che cercava di impedire l'erezione del nuovo monastero. Poi l'attenzione di Gregorio si concentra su un'altra serie di miracoli, che completano il profilo carismatico del santo, quelli concernenti la profezia e il discernimento degli spiriti. Benedetto sa leggere nei pensieri dei suoi monaci e scoprire le loro infrazioni disciplinari, ma sa anche svelare gravi macchinazioni, fronteggiare la superbia del re Totila, profetizzare drammatici eventi. Gli ultimi capitoli celebrano il grande visionario. Tre giorni dopo avere incontrato la sorella Scolastica, Benedetto ne vede l'anima solcare il cielo sotto forma di colomba; un'altra notte, dall'alto di una torre dove veglia, ha una visione eccezionale, il mondo intero, raccolto in un unico raggio di sole e squadernato davanti ai suoi occhi. E subito dopo nella luce fulgidissima che squarcia le tenebre vede l'anima del vescovo Germano, portata in cielo dagli angeli dentro una sfera di fuoco. Il santo si spegnerà dopo sei giorni di febbri violente, rendendo l'ultimo sospiro «tra parole di preghiera». Secondo un *topos* agiografico molto frequente, egli annuncerà la sua fine prossima, e questa sarà segnata da un secondo miracolo, oltre la premonizione, la visione che ne avranno due monaci, l'uno nel monastero, l'altro in un luogo lontano, nello stesso momento della morte del santo.

Marginale è la parte riservata al legislatore. Benedetto vive e agisce sempre nel monastero, dal quale non sembra allontanarsi se non eccezionalmente. La sua giornata e la sua opera sono quelle dell'abate e a questa sua funzione rimanda il titolo che gli è attribuito, *pater*. Nella quasi totalità i miracoli descritti si collocano nello spazio conventuale e hanno per pubblico il popolo del cenobio. Gli episodi nei quali il santo scopre alcuni fratelli colpevoli di perdonabili cedimenti alla gola o alla vanità (capp. 12, 18, 19), oltre alla sua chiaroveggenza, attestano anche la sua costante vigilanza e l'osservanza della prassi conventuale; quello del monaco uso a restare fuori dalla chiesa durante la preghiera e liberato con il bastone da questa insidia diabolica (cap. 4) testimonia della sua attenzione per l'osservanza liturgica; l'episodio dell'acqua che sgorga dalla roccia (cap. 5) e la visione nella quale Benedetto progetta il nuovo monastero di Terracina ne illustrano ulteriori competenze di sovrintendenza (cap. 22). È dunque diffusamente presente nel libro l'immagine dell'abate, ma di un abate che opera in una società monastica dove l'imperio della norma scritta non è avvertito con forza. Né a Subiaco né a Montecassino appaiono applicate norme che sanciscano distinzioni gerarchiche, precisino ruoli

e ripartiscano compiti, organizzino la liturgia. Solo alla fine del libro (cap. 36) Gregorio cita brevemente la *monachorum regula* nella quale l'uomo di Dio rifulse per il suo insegnamento. Afferma di farlo per obbligo di completezza, per non trascurare un aspetto dell'operato del santo e sottolineare come egli si fosse distinto, oltre che per i prodigi compiuti, per l'accordo tra la vita e la dottrina, tra i propri comportamenti e gli insegnamenti dispensati ai confratelli. In realtà l'equazione è più proclamata che dimostrata nel corso della biografia. È possibile che Gregorio abbia avuto conoscenza diretta del testo benedettino; per certo non ne ha dato prova in nessun punto del racconto e non ha controllato che i comportamenti del suo eroe fossero conformi alla *institutio regulae* e non contravvenissero a essa palesemente, come accade in taluni casi (p. es. a 20, 1 e a 33, 2 a proposito della cena a sera inoltrata, o a 22, 1 a proposito della designazione di un priore per Terracina). Il breve capitolo 36 è la prima testimonianza a noi pervenuta sulla *Regula Benedicti*. L'apprezzamento di Gregorio per essa è inequivocabile, ma la figura del grande legislatore, padre e fondatore, in virtù del suo genio legislativo, del monachesimo occidentale, non ha fondamento in questo capitolo né nell'intero libro. Esso non è, infatti, la biografia storica dell'abate e del legislatore, ma quella ideale del taumaturgo, del profeta, del veggente, che, come san Paolo, asceso al terzo cielo, si è appressato alla luce di Dio, ne ha avuto la conoscenza profetica dei tempi e della loro fine. È l'ideale biografia dell'uomo «amato dal Signore», che ritorna al cielo, secondo la sfolgorante visione raccontata nel capitolo 37, per una strada coperta di tappeti e corrusca di lampade.

Prologo

È questa la pagina più nota dei *Dialoghi*, poiché su di essa è stata costruita la «leggenda» di Benedetto, alla quale ha fornito notizie sulla nascita, la famiglia, gli studi. Svolge una reale funzione proemiale perché riepiloga l'infanzia del santo fino alla «conversione» e alle soglie della prima esperienza solitaria, quando Benedetto, abbandonate la scienza e la saggezza umane e diventato «sapientemente ignorante e saggiamente incolto», dà inizio alla sua straordinaria vicenda di santità. Essa delinea anche il carattere principale del personaggio, cioè la *constantia*, l'immutabilità della sua personalità spirituale. Anche se nel corso della narrazione si fa più ricco e netto il profilo dell'«uomo di Dio» e il santo acquista, capitolo dopo capitolo, i carismi che accompagnano la sua santità, l'esorcismo, la profezia, il potere di leggere nei cuori, di guarire, di resuscitare, a fondamento di tutti i suoi atti

resta la vocazione ascetica, proiettata da Gregorio nella fanciullezza di Benedetto e proposta come un dato immediato e irrevocabile della sua personalità.

2. *Fuit... nomine*: la formula è ricorrente ad apertura di profili biografici o agiografici e anche in protocolli epistolari (cfr., p. es., Cassiodoro, *Variae* XII 26, *CCL* XCVI, p. 494 *uir uenerabilis Augustinus uita clarus et nomine*). La nascita di Benedetto non è segnata da premonizioni miracolose, come invece avviene, secondo una struttura usuale anche nella biografia cristiana, per celebri santi come Ambrogio, Domenico o Rita da Cascia, ma il suo destino di santità è contenuto già nel nome. Con la stessa formula Gregorio aveva iniziato il capitolo sul vescovo di Ferento, Bonifacio (I 9, lin. 2), ma senza alludere al significato del nome e senza sottolineare la relazione *nomen-omen*, che qui invece è esplicita e di grande rilievo: nella Scrittura *benedictus* è vocabolo di adorazione indirizzato a Dio (cfr. *Eu. Luc.* 1, 68).

3. *cor gerens senile*: Benedetto nasce santo, come annuncia il suo nome e come vuole la grazia divina, e subito, fin dalla puerizia, indica la sua futura grandezza mostrando di avere «il cuore di un vecchio». In questa precoce saggezza senile è prefissato il suo destino monastico, la capacità di resistere ai richiami della voluttà, il disprezzo del secolo e delle sue lusinghe, l'abbandono degli studi, della casa, del patrimonio paterno. Il motivo del *puer-senex*, presente nelle letterature antiche (Virgilio celebrava nel giovane Iulo «spiriti e pensiero virili prima degli anni»: cfr. *Aen.* IX 311) e nella Bibbia (che, da Samuele a Giovanni Battista, conosce la figura del *puer* che sopravanza gli altri in saggezza e grazia: cfr. *1 Reg.* 2, 26; *Eu. Luc.* 1, 80), diventa frequente nella tarda antichità e nell'agiografia cristiana. La precocità spirituale di Antonio, che in chiesa «non vagava con la mente, come fanno i bambini... ma stava attento alle letture e ne custodiva il frutto copioso» (Atanasio, *Vita Antonii* 1, 3), o di Martino, che già a dodici anni «desiderò ardentemente il deserto... già nell'età puerile meditava ciò che in seguito compì religiosamente» (cfr. Sulpicio Severo, *Vita Martini* 2, 4), prefigura quella di Benedetto. A sua volta, questo passo di Gregorio concorrerà a fare della saggezza precoce uno dei *topoi* della cultura medievale perché «radicati negli strati profondi dell'anima e appartenenti all'inconscio collettivo» (Curtius 1948, pp. 115-8).

6. *despexit... mundum*: sull'ampio ventaglio semantico di *despicere*, largamente preferito nei *Dialoghi* al più diffuso *contemnere*, ved. la nota a I 4, 108-9. Gregorio ha impiegato questa locuzione per definire la santità di Costanzo, il sacrestano di Ancona (I 5, lin. 12), e la impiegherà ancora alla fine del terzo libro, invitando a disprezzare il mondo di cui le calamità annunciano la fine imminente (III 38, 4).

Qui la notazione antisecolare assume ben altro rilievo. È il punto di partenza dello straordinario percorso esistenziale di Benedetto, l'opzione dalla quale traggono origine e forma tutti i suoi atti successivi, di asceta, abate e fondatore di monasteri, taumaturgo. Una lunga tradizione poneva a fondamento della scelta monastica il rifiuto del mondo, cioè del contesto culturale, del complesso di forze ostili e di resistenze alle quali bisogna sottrarsi per avviare il perfezionamento di sé. Il sentirsi stranieri nel mondo (secondo l'espressione usata in uno degli scritti più belli del primo cristianesimo, l'anonima operetta greca *A Diogneto*) era stato sentimento proprio degli antichi cristiani, ma nel monachesimo esso si tramutò da rifiuto morale di un sistema di valori in reale abbandono della società; la nozione di separazione, prima ambigua, divenne rifiuto dell'integrazione sociale e si tradusse in scelte perentorie: la ricerca della solitudine, il distacco dalla patria e dalla famiglia, la peregrinazione. Alla trascrizione letteraria di questa istanza gli scrittori latini attesero più dei greci e degli orientali. Paolino di Nola, le cui immaginarie vicende africane apriranno il terzo libro, scriveva di volere «uscire dal mondo nudo come da un naufragio» (Gregorio riproduce la frase all'inizio della *Lettera a Leandro*, posta a prefazione dei *Moralia in Iob*). Cassiano fece della teoria delle tre rinunce – alle ricchezze, agli affetti, a tutte le cose sensibili – il martellante *refrain* delle sue *Conlationes*. Gerolamo elaborò ed esaltò con le espressioni più appassionate l'ideale della ξενιτεία monastica nei suoi trattati e in quel diffusissimo strumento di propaganda ideologica che furono le sue lettere. Raccogliendo queste voci – le voci di scrittori che gli furono sicuramente noti e dai quali egli trasse i suoi modelli ascetici e monastici – Gregorio apparenta Benedetto, che sceglie di morire al mondo senza volerlo conoscere e ancora fanciullo sa che esso è solo arida polvere, ai celebrati protagonisti del primo monachesimo, come Antonio o Martino di Tours. Gregorio celebra in lui il vincitore di una battaglia nella quale egli stesso è stato sconfitto, come malinconicamente racconta nel Prologo del primo libro, rimpiangendo la pace del chiostro e definendosi sporcato dalla polvere delle occupazioni terrene. Né è solo questa la proiezione autobiografica di Gregorio nella conversione di Benedetto, che egli indubbiamente raffrontava con la propria trovandovi analogie (entrambi appartenenti a famiglie di rango, entrambi passati attraverso l'esperienza di tentazioni mondane a Roma, entrambi, infine, approdati alla scelta di un'esistenza di stile monastico) e differenze (la precocità e radicalità della decisione di Benedetto, il ritardo e la parzialità della propria). Il parallelo è costruito con evidenza, due anni dopo i *Dialoghi*, nella lettera a Leandro, nella quale Gregorio presenta la propria conversione alla vita monastica come l'antitesi di quella di Benedetto

e nella quale non poche formule appaiono l'esatta replica di espressioni usate in questo Prologo (cfr. Dagens 1969, p. 389 sg.). *cum flore*: Benedetto ha disprezzato il mondo «come arido deserto» quando esso era ancora fiorente e non, come adesso, declinante e sfiorito dalle calamità. Il significato non è evidente e non sempre è stato inteso. Si chiarisce al confronto con il brano di un'omelia, pronunciata nella basilica dei santi Nereo e Achilleo, nella ricorrenza del martirio. Si tratta di una lunga pagina, tutta giocata sull'antitesi fra il mondo di un tempo, ancora fiorente e tuttavia spregiato dai santi martiri, e il mondo di oggi, inaridito e declinante e tuttavia amato quasi fosse fiorente: «Ecco, finisce quel mondo che si ama. Questi santi, sulla cui tomba ci troviamo, calpestarono e disprezzarono il mondo che appariva florido (*florentem mundum*). La vita era lunga, la salute piena, c'erano opulenza, fecondità, serenità e pace continua, e tuttavia, pur essendo in sé fiorente (*cum in seipso floreret*), il mondo era ormai inaridito (*aruerat*) nei loro cuori. Ora invece il mondo è in sé stesso inaridito (*in seipso aruit*), e ancora nei nostri cuori è fiorente» (*Hom. Eu.* 28, 3).

7. *ex prouincia Nursiae*: Norcia, nella Valeria, antichissima città sabina, romana dal III secolo. Gregorio la nomina altre volte rilevandone il ruolo provinciale (ved. I 4, 8; III 15, 2; 37, 1. A IV 11, 1 è indicata solo come *urbs*).

7-8. *Romae... traditus fuerat*: a Roma Benedetto dovette essere mandato non per il primo ordine di studi, il *ludus litterarius*, riservato ai bambini fra i sette e i dodici anni e facilmente praticabile anche in piccoli centri, ma per gli ordini successivi, cioè la scuola del *grammaticus*, consacrata allo studio degli autori classici, e l'insegnamento superiore, dedicato alla retorica. Se la sua data di nascita va posta nell'ultimo decennio del V secolo, non nel 480, come si suole tramandare senza alcun fondamento documentario, la Roma del giovane Benedetto era quella di Teoderico, fervida di studi e ricca di scuole, sostenute da fondi statali e municipali e tutelate (come mostra, ancora nel 533, un celebre rescritto di Atalarico al senato romano: cfr. Cassiodoro, *Variae* IX 21) dalla monarchia ostrogota. *Liberalia studia* (o *liberales artes* o *scientiae*) erano gli studi che si addicevano, secondo l'antico concetto romano, all'uomo libero, la poesia, la storia, le lettere, non quelli volti all'utile, i mestieri e le applicazioni manuali, praticabili anche dallo schiavo. I metodi e i contenuti dell'insegnamento restavano, anche nell'età di Benedetto, quelli della scuola antica, della quale per secoli, anche dopo Costantino, il cristianesimo non modificò la struttura né le finalità pedagogiche. Non furono quei contenuti, ma la repulsione morale per l'ambiente romano, ad allontanare il giovane dagli studi, tuttavia l'elogio della «dotta ignoranza» con il

quale si conclude il racconto attesta quanto essi fossero estranei all'universo mentale e spirituale di Benedetto. Sembra difficile che durante la permanenza a Roma il giovane Benedetto si sia accostato a studi di medicina, come è stato supposto sulla base dei capitoli 27 e 28 della *Regola* benedettina, dove si incontrano termini e immagini propri della pratica medica (cfr. Molland 1964, pp. 273-98). Le une e gli altri erano consueti nella letteratura non meno che nella realtà quotidiana e da questa potevano essere giunti a Benedetto anche vocaboli di timbro popolare, come *senpectas*, «senapismi», o *contagiare* (*Regula Benedicti* 27, 2; 28, 8: cfr. Cristiani 2001, in particolare pp. 810-3).

9. *per abrupta uitiorum*: l'«abisso di vizi» in cui Benedetto vede precipitare molti dei suoi condiscepoli evoca dissolutezze fra le quali sono incluse le seduzioni della donna, ma non solo quelle. Leggi imperiali conservate nel *Codice Teodosiano* attestano che il modo di vivere degli studenti provinciali che soggiornavano a Roma era stato sempre guardato con sospetto (cfr., p. es., *Cod. Theod.* XIV 9, 1, promulgata da Valentiniano I nel 370). Quando proibivano che il loro soggiorno si protraesse dopo i venti anni, esse intendevano tutelare le curie cittadine, danneggiate dall'esodo dei giovani che si sottraevano agli incarichi pubblici, ma erano anche misure di polizia contro costumi di giovanile libertà che a volte si tramutavano in sfrenatezze e disordini. Anche Antonio si sottrasse agli studi per non avere rapporti con altri ragazzi (Atanasio, *Vita Antonii* 1, 2).

12-3. *relicta domo rebusque patriis*: riecheggia l'invito rivolto dal Signore ad Abramo nella *Genesi* perché lasci la terra e la famiglia e si avvii alla terra promessa (*Gen.* 12, 1). L'episodio, interpretato dagli scrittori cristiani, da Clemente Romano ai padri, come annuncio di Cristo venturo, nella letteratura monastica diventò una prefigurazione della condizione del monaco e la vicenda del patriarca fu assunta a significare che la famiglia, la patria, la società non sono valori assoluti e duraturi, ma anch'essi realtà precarie, da posporre e sacrificare alla ricerca della virtù cristiana. Il versetto biblico finì con lo scadere a espressione meramente formulare e lasciare la casa del padre significò farsi monaco, entrare in monastero (come in Gennadio, *de uiris illustribus* 24, che nel rapido capitolo dedicato a Bachiario impiega il versetto della *Genesi* per informare che il suo personaggio fu monaco). Ma qui l'espressione è inclusa in una sequenza narrativa e indica uno dei tre momenti nei quali si articola la conversione di Benedetto: l'interruzione degli studi, l'abbandono della casa paterna, l'adozione di un regime di vita monastico.

13. *soli Deo placere*: anche qui è implicito un confronto tra Benedetto e Gregorio. Questi adopera l'espressione per sé stesso nei *Mo-*

ralia, dove afferma di avere cercato «sommamente di piacere a Dio», ma non, come Benedetto, «solo a Dio», poiché «nell'intenzione di piacere a Dio si è introdotta furtivamente, non so come, la ricerca della lode degli uomini» (*Mor.* XXXV 20, 49; cfr. anche *Hom. Eu.* 11, 1).

13-4. *sanctae conuersationis habitum quaesiuit*: su *conuersatio*, «vita monastica, ascetica», cfr. la nota a I 1, 5. Il termine *habitus* evoca qui non solo, con valore traslato, lo stato, il modo di vivere proprio del monaco, ma, concretamente, anche il vestito. Benedetto non si è accontentato di lasciare gli studi, la famiglia e la società, ma è andato alla ricerca di un abito che significasse anche all'esterno le sue disposizioni interiori. L'antitesi fra l'abito religioso e quello secolare era radicata nella cultura monastica. Mentre per secoli nessun abito religioso contrassegnò il clero secolare, al quale furono i concili tardomedievali a dare le prime prescrizioni e solo quello di Trento impose l'uso di vesti appropriate, l'abito monastico si affermò fin dalle origini con un duplice significato: il rifiuto del secolo e la consacrazione a Dio da un lato, dall'altro l'appartenenza a una nuova, diversa realtà sociale. Persino negli antichi e poco noti episodi di vita solitaria l'adozione di una veste di particolare umiltà appariva un obbligo: come la pelle di capra (μηλωτή, lat. *melota*) lasciata da Antonio morente ai suoi discepoli (cfr. Atanasio, *Vita Antonii* 91, 8) o come il sacco informe e indecoroso, *saccus deformis*, in cui san Gerolamo immaginava «orridamente» avvolto l'amico Bonoso, penitente in un'isola deserta (*Ep.* 3, 4). Illustrando i vari capi del vestiario, dalla veste alla cintura, al cappuccio, ai calzari, al bastone, Cassiano ne trovava l'esemplare negli archetipi biblici della vita ascetica, da Elia a Eliseo, da Giovanni Battista allo stesso Gesù, e di ciascuno, a imitazione delle complesse interpretazioni mistiche date dagli Orientali, indicava il significato morale e religioso, istituendo uno stringente rapporto fra la condotta spirituale, *interior cultus*, degli asceti e il loro abbigliamento, *exterior ornatus*, e inaugurando anche nell'Occidente un procedimento che darà vita a una tradizione di simbologie destinate a diventare sempre più sofisticate (cfr. Cassiano, *Institutiones* I 1-9 e 11). Nel solco di questa radicata attenzione all'aspetto simbolico della veste monastica, Gregorio, giocando sulla complessità semantica del vocabolo *habitus*, presenta Benedetto alla ricerca di un nuovo modo di vivere e insieme di un abito che ne sia forma: di un abito che corrisponda al bisogno di vivere i precetti evangelici della rinuncia e di un maestro spirituale dal quale ricevere ammaestramenti di ascesi e, com'era nella tradizione (cfr. Rufino, *Historia monachorum* 9, 3, 3, p. 314 Schulz-Flügel), le nuove vesti. Nel capitolo successivo la ricerca viene soddisfatta e a Benedetto, in fuga dalle *laudes mundi* dopo il primo miracolo, il mo-

naco Romano consegna «l'abito della santa vita». Quanto strettamente e volutamente i due momenti siano collegati appare dalla ripetizione della medesima frase, riproposta identica persino nella collocazione delle parole (cfr. 1, lin. 36 *sanctae conuersationis habitum tradidit*). Una frase analoga è usata per la giovinetta di Spoleto, che si fece monaca contro l'opposizione paterna (III 21, 1 *contempto patre conuersationis habitum suscepit*), e per il giovane Teodoro, il quale assicurava che mai si sarebbe fatto monaco (IV 40, 2 *Numquam se ad sanctae conuersationis habitum uenire... testabatur*). In una lettera del 602, criticando l'operato del monaco Costanzo, interessato e avido, Gregorio si chiede *Quid est habitus monachi, nisi despectus mundi?* (*Ep.* XII 6, *CCL* CXLA, p. 975, linn. 26-7).

14-5. *scienter... indoctus*: con questo duplice ossimoro, costruito < con studiato parallelismo ed efficacemente posto, a guisa di *sententia*, a chiusura del racconto, Gregorio riepiloga la vicenda religiosa e intellettuale del giovane Benedetto, che rifiuta il mondo e, con esso, ogni scienza e conoscenza profana. Per l'asceta, unico oggetto di impegno intellettuale devono essere la lettura e la comprensione della Scrittura, alle quali sono chiamati non soltanto i colti, ma anche gli umili e gli indotti. A questi, anzi, come e più che a quelli, è riservata l'intelligenza profonda della parola divina. Nella letteratura monastica è consueta la rappresentazione dell'asceta che apprende la Scrittura non con l'applicazione studiosa ma con il cuore e al quale la *spiritualis intellegentia* viene concessa come ricompensa della vita santa e penitente. Di Antonio, dopo avere riferito in apertura, come abbiamo visto sopra, che da bambino «non volle apprendere le lettere», il biografo dice ripetutamente che era «ignaro di lettere», γράμματα μὴ μαθών, ἰδιώτης, *homo illitteratus*, secondo il primo traduttore latino, e tuttavia «comprendeva e intendeva da solo tante cose come nessun uomo della sua generazione» (Atanasio, *Vita Antonii* 72, 1). Anche Agostino accredita l'immagine di Antonio come eremita analfabeta, privo di qualsivoglia istruzione, *sine ulla scientia litterarum*, e tuttavia capace di apprendere e comprendere con sapienza, *prudenter*, i testi sacri (Agostino, *de doctrina christiana*, *Prol.* 4). Rufino racconta che l'abate Or, fondatore di molti monasteri, era analfabeta, ma quando ricevette un codice lo lesse per miracolo, *quasi olim iam sciens litteras*, ed era capace di insegnare e spiegare sapientemente molti capitoli della Bibbia poiché *erat... docendi ei gratia a deo conlata* (*Historia monachorum* 2, 7-9, p. 277 Schulz-Flügel). Cassiano narra che l'abate Teodoro conosceva solo pochissime parole greche, ma, dopo essere rimasto a pregare sette giorni e sette notti, riuscì a risolvere *reuelante domino* una oscurissima questione scritturistica (Cassiano, *Institutiones* V 33). Anche Martino di Tours è *homo inlitteratus* e nel contempo ca-

pace di discorsi profondi e gravi, esposti con un *purus sermo*, che non è quello del classicismo ciceroniano, ma è il parlare semplice e insieme profondo di chi propone la verità a tutti (Sulpicio Severo, *Vita Martini* 25, 6-8). *Indoctus* è stato attribuito per spregio dai *clerici* a Equizio, accusato di volere usurpare, «ignorante» com'è, l'ufficio apostolico della predicazione (ved. I 4, lin. 122). Il paradosso della *docta ignorantia* sarà riproposto per il prete di Norcia, Santolo (III 37, 20).

17. *quatuor discipulis... referentibus*: come ha fatto nel primo libro, anche qui Gregorio ha cura di legittimare i suoi racconti indicandone le fonti. Fonti credibili e informate, che l'autore presenta tutte come discepoli di Benedetto e come tali riconferma a 27, 3. Valentiniano è nominato a 13, 1; Onorato a 15, 4. Dei quattro, Costantino e Simplicio furono sicuramente abati di Montecassino, Valentiniano del monastero di san Pancrazio in Laterano. Onorato è qui indicato come abate di Subiaco quando scrive Gregorio.

I

Il vaglio rotto e riparato

4. *Effide*: l'attuale Affile, a pochi chilometri da Subiaco e a una ottantina da Roma. Giuntivi da Norcia, lungo un percorso non breve né facile, Benedetto e la nutrice trovano ospitalità – è da intendere – non nella chiesa di san Pietro, ma in un'annessa foresteria. È una tappa intermedia, non la destinazione finale, che sarà un luogo solitario (linn. 2-3 e 28 *deserta*, *deserti loci secessum*).

7. *capisterium*: il crivello o vaglio o setaccio, usato per ripulire il grano da eventuali residui di paglia o altre scorie. Il termine, dal greco σκαφιστήριον, si trova in Columella e nel latino tardo.

12. *religiosus et pius*: su *religiosus*, «di buoni sentimenti, coscienzioso», cfr. la nota a I 1, 34-5. Qui i due aggettivi sembrano costituire un'endiadi ed esprimere, rafforzandolo, un unico concetto: «molto buono, molto pio».

15-6. *uas sanum repperit*: è il primo miracolo operato dal santo. Un miracolo modesto, ottenuto con il procedimento più semplice e consueto, cioè pregando. È analogo all'episodio di Nonnoso, che, quando si riscuote dalla preghiera, ritrova miracolosamente integre le lampade di vetro che poco prima si erano infrante al suolo (cfr. I 7, 3). Ma per modesto che sia l'atto taumaturgico, sono importanti i suoi effetti. Esso procura a Benedetto una notorietà tanto subitanea quanto diffusa (linn. 18-9 *res... a cunctis est agnita*) e destinata a durare (linn. 23-5: il crivello resta appeso al portale della chiesa per anni, *usque ad haec Langobardorum tempora*. Perciò l'accenno a esso è stato

considerato tra i fatti che meglio concorrono ad attestare il fondo storico dei *Dialoghi*: cfr. Boglioni 1982, p. 199, nt. 57). Spinto alla fuga, Benedetto inizia la sua vita solitaria, trova un maestro, ne riceve il nuovo abito, non è più «il fanciullo Benedetto», ma, da Subiaco in poi, «l'uomo di Dio». È il primo atto pubblico del santo, l'inizio della sua vita carismatica e della lunga serie di taumaturgie che lo porranno sulla scia dei profeti biblici e degli apostoli di Cristo.

26-8. *plus appetens... extolli*: richiama molto da vicino il passo dei *Moralia* in cui Gregorio, commentando la pericope evangelica sulle due vie (*Eu. Matth.* 7, 14 *angusta porta et arcta uia est quae ducit ad uitam*), al centro dei precetti necessari a chi voglia seguire lo stretto sentiero della virtù pone l'obbligo di sottrarsi alle lodi del mondo, *laudes mundi despicere et pro Deo opprobria amare* (*Mor.* XXVII 37, 61). Questo imperativo dell'umiltà, che costringe al *secessus*, segna la biografia di tutti i protagonisti del primo monachesimo orientale, da Antonio in poi, e trova sviluppi narrativi sempre più insistiti e intrecci più vari, perché meglio emerga il significato conclusivo di ogni vicenda di santità, cioè che la fama dell'uomo divino non può essere oscurata, ma risplende a edificazione degli uomini e glorificazione di Dio. Nell'agiografia occidentale il tema viene compiutamente elaborato dagli scrittori lerinesi. Ilario racconta i lunghi e faticosi tragitti di Onorato, fondatore di Lérins e poi vescovo di Arles (428-430), e del fratello Venanzio, suo compagno di ascesi, per sfuggire all'ammirazione e all'amore di cui sono fatti oggetto in misura crescente. «Mentre cercavano di celarsi uno nell'ombra dell'altro, la luce della notorietà li illuminava entrambi quasi riflettendosi dall'uno all'altro» e «quanto più la loro vita restava nascosta, tanto più brillava la loro fama» (Ilario d'Arles, *Sermo de uita Honorati* 10). Essi – scrive Ilario – sono «lampade risplendenti del fuoco della fede, alle quali tu, o Signore, non consenti di stare fisse in un sol luogo, ma assegni di illuminare luoghi diversi, ispirando insieme la volontà di pellegrinare e di fuggire la gloria» (*ibid.* 11). Anche Eucherio, prima monaco a Lérins poi vescovo di Lione, ribadisce l'impossibilità per gli asceti di celarsi al mondo. Essi desiderano nascondersi, ma non possono nascondere il loro merito; al secolo resta nascosto l'abitatore dell'eremo, non il suo esempio (Eucherio, *de laude eremi* 36 *Occuli quidem gestiunt, meritum tamen occulere non possunt [...]; ut... incola eremi lateat saeculo et non lateat exemplo*). Applicando a un passo di Matteo l'interpretazione tipologica della quale si avvale continuamente nel suo opuscolo per mostrare che l'eremo è luogo sacro e destinato ai santi *ab aeterno*, Eucherio fonda quell'equazione fra l'asceta e l'apostolo, fra i primi seguaci di Cristo e i monaci solitari, nella quale d'ora in poi gli agiografi inscriveranno i loro eroi e nella quale anche Gregorio colloca il

suo Benedetto. «Questa è la lucerna che risplende per tutto il mondo, collocata sul candelabro dell'eremo; da qui una luce fiammeggiante si diffonde per gli angoli oscuri del mondo; questa è la città che non può rimanere nascosta perché è costruita sulla montagna del deserto» (*de laude eremi* 36; cfr. *Eu. Matth.* 5, 14-6 *Vos estis lux mundi. Non potest ciuitas abscondi supra montem posita. Neque accendunt lucernam et ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt. Sic luceat lux uestra coram hominibus*). È il suggello biblico che riceverà fra poco la peregrinazione di Benedetto, il quale, lasciata Affile per sfuggire ai riconoscimenti del mondo, vivrà in assoluta solitudine, chiuso in una grotta angusta e ignorato da tutti, fino a quando piacerà a Dio onnipotente «far conoscere agli uomini la vita di Benedetto perché servisse di esempio, in modo che la lucerna posta sul candelabro potesse diffondere la sua luce illuminando tutti coloro che stanno nella casa» (ved. linn. 54-6). Non è da escludere che Gregorio abbia avuto presente anche il grande finale della *Vita Antonii*, in cui Atanasio, dopo avere raccontato la morte di Antonio, attesta che «il nome dell'uomo che stava nascosto sul monte si udiva in Spagna e in Gallia, a Roma e in Africa» perché «uomini come lui, anche se operano nascosti, anche se si sforzano di rimanere nell'ombra, il Signore li mostra a tutti come una lucerna» (Atanasio, *Vita Antonii* 93, 5-6. L'allusione alla *lucerna*, presente nella versione anonima, sparisce in quella di Evagrio).

28. *nutricem... fugiens*: come nel caso dei genitori, anche dalla nutrice Benedetto si stacca senza esitazioni né rimpianti, sebbene in precedenza ne abbia condiviso l'afflizione e sia stato pronto a venirle in soccorso con la sua prima taumaturgia. Ma Gregorio conforma il suo eroe alla dura consuetudine dettata dalla spiritualità monastica, secondo la quale tutti gli affetti, e quelli familiari maggiormente, devono essere considerati dal monaco un ostacolo alla vocazione e una continua tentazione (cfr., a questo proposito, la nota a 24, 3).

29. *Sublacus*: Subiaco, sul versante occidentale del monte Calvo, a est di Roma. Il toponimo deriva dal lago artificiale ricavato dallo sbarramento dell'Aniene in età imperiale, sprofondato nel 1305. Dista da Roma circa 50 miglia, pari a circa 75 km, non 40 (60 km), come è detto a linn. 29-30. Probabilmente l'imprecisione è voluta. Il confronto con un altro capitolo, dove la medesima indicazione viene data a proposito del monastero campano di un altro Benedetto (cfr. III 18, 1 *intra quadragesimum Romanae urbis milliarium*), ha fatto pensare (ved. de Vogüé, *SCh* 260, p. 131) che essa serva a fare rientrare il monastero valeriano del nostro Benedetto (come quello campano dell'altro Benedetto) nella giurisdizione del vicario di Roma (che, come testimonia Cassiodoro, *Variae* VI 15, si estendeva fino al quarantesimo

miglio). Secondo altri (Mähler 1973, p. 402), vuole richiamare il modello biblico: Benedetto percorre quaranta miglia da Affile alla grotta di Subiaco, come Elia cammina quaranta giorni per raggiungere il monte Oreb (*3 Reg.* 19, 8).

33. *Romanus*: non ne abbiamo notizia da altre fonti. Cfr. *PCBE* II, *Romanus* 13, p. 1904.

36. *sanctae conuersationis habitum*: ved. *Prol.*, linn. 13-4 e la nota *ad loc.*

40-1. *sub... regula*: il vocabolo *regula* (che ricorre più volte, sia in questo libro che nei successivi, con varia accezione) vale qui «direzione», non «regola» monastica. Come *monasterium* o *abbas* o altre parole-chiave del linguaggio monastico, *regula* stentò a imporsi e ad assumere in esclusiva il significato tecnico con il quale lo impieghiamo noi, cioè di un testo legislativo scritto, che guidi la condotta dei monaci e governi il monastero. Le prime regole monastiche vennero indicate con vari termini, come *praecepta*, *instituta*, *statuta*, *iudicia*, *leges*, *disciplina*. Agostino definì *libellus* la regola da lui data ai monaci di Ippona, alla quale il titolo di *regula* venne attribuito non prima di un secolo dalla sua morte; la *Seconda regola dei Padri*, redatta probabilmente prima della metà del V secolo, e ancora la regola femminile di Cesario d'Arles, composta alla metà del VI, vengono inizialmente trasmesse con il titolo di *statuta*. Dell'abate Adeodato non sappiamo altro. Cfr. *PCBE* II, *Adeodatus* 15, p. 24. Un abate napoletano dello stesso nome è ricordato, assieme a un Romano, fondatore di un monastero a Napoli, in una lettera scritta nel luglio del 600 (*Ep.* X 18), ma si tratta, nell'uno e nell'altro caso, di personaggi diversi da quelli qui nominati.

49. *antiquus hostis*: è la perifrasi (già impiegata a I 10, lin. 33) con la quale in questo secondo libro viene solitamente indicato il diavolo (dodici volte).

51. *tintinabulum*: la campana di grosse dimensioni, che si collocava sulla porta o al collo dei buoi (come quella che facevano risuonare i giovenchi miracolosamente restituiti al padrone per grazia di san Felice: cfr. Paolino Nolano, *Carmina* 18, 336), ma anche i sonaglini che si cucivano sulle vesti (come i settantadue che orlavano la tunica dei pontefici, secondo Gerolamo, *Ep.* 64, 14). Qui si tratta di un minuscolo (*paruum*) campanello, che fosse possibile far tintinnare all'estremità del *longissimus funis* alla quale era legato. Il vocabolo compare già a lin. 47.

53-75. È qui narrata la prima delle visite che riceverà Benedetto. Come le altre, si svolge secondo un cerimoniale consueto – preghiera, colloquio spirituale, pasto – ma il racconto è complessivamente più movimentato e ricalca in alcuni punti l'episodio biblico del profeta

Abacuc mandato da Dio in soccorso a Daniele (*Dan.* 32-9). Come Abacuc, il prete riceve dal cielo l'ordine di destinare il pasto che ha preparato a un solitario affamato, ignora dove andare e solo dopo un lungo tragitto raggiunge il destinatario dei cibi, lo invita a mangiare, alla fine ritorna alla sua dimora. Un momento di viva drammatizzazione è l'animato dialogo tra il prete, che invita il santo a solennizzare la Pasqua e interrompere il digiuno, e Benedetto, che inizialmente fraintende e non ha coscienza del giorno festivo, poi sembra esitare e costringe l'ospite a sottolineare con solennità che «veramente», *ueraciter*, quello è il giorno della Pasqua e della resurrezione del Signore. L'andamento del dialogo, vivace come poche altre volte, l'insistenza con la quale il prete sottolinea l'occasione festiva (la Pasqua viene nominata ben sei volte) e quella non minore con cui impone di sospendere il digiuno, conferiscono a questa pagina un rilievo particolare, come a segnare una svolta nella carriera di Benedetto. Hanno fine la solitudine rigorosa del santo e il ministero discreto del monaco Romano; come Daniele liberato dalla fossa dei leoni, Benedetto ritorna fra gli uomini, chiamato a rischiarare con la luce della santità tutti quelli che abitano la casa del Signore (cfr. Mähler 1973, pp. 403-5).

77. *uestitum pellibus*: è la seconda indicazione sulle vesti di Benedetto, che ha ricevuto da Romano (lin. 36), non solo simbolicamente (ved. la nota a *Prol.* 13-4), un capo dell'abbigliamento monastico. Qui è ricoperto di pelli, al punto da essere scambiato dai pastori per un animale. Comparirà possessore di una μηλωτή, cioè di una pelle di capra usata come mantello, nel racconto del piccolo Placido salvato dalle acque (ved. 7, lin. 26).

83. *alimenta... uitae*: come i dolci colloqui con il prete soccorritore (lin. 65 *dulcia uitae conloquia*), i cibi, cioè, fuori metafora, gli insegnamenti che Benedetto dispensa ai molti che hanno preso a frequentarlo, riguardano la «vita», quella eterna dell'anima. Lo stesso scambio è in Cassiano, *Conlationes* 21, 1, 3, che racconta come il vecchio abate Giovanni ricambiasse i doni materiali ricevuti (*dona carnalia*) con quelli spirituali della parola.

2

Benedetto supera la tentazione della carne

3. *nigra paruaque auis*: la prova di Benedetto, tentato nella carne, < si articola in più momenti. Il primo di essi è simbolico. È il volo di un merlo, che si accosta insistente e importuno al viso del santo. Questi capisce la reale natura dell'uccello e lo scaccia tracciando nell'aria una croce, il segno che garantisce la liberazione dall'assalto del demo-

nio. Nei *Moralia*, alludendo alla parabola evangelica del seminatore, nella quale gli uccelli che beccano i semi caduti sulla strada simboleggiano il maligno che ruba nel cuore di chi non intende la parola divina (*Eu. Matth.* 13, 4 e 19), Gregorio spiega che questo è il privilegio dei santi: essi «non si lasciano ingannare dall'astuzia del diavolo e si levano con la forza del loro sapere sopra i giumenti della terra e sopra gli uccelli del cielo... Sono istruiti più degli uccelli del cielo, perché comprendono tutte le insidie degli spiriti immondi» (*Mor.* XXVI 31). *merola*: sul vocabolo ved. la nota a I *Prol.* 80-4. I demoni sono spesso rappresentati nella letteratura agiografica come uccelli neri. Macario di Alessandria, secondo il racconto di Palladio, lottò con settanta demoni che avevano preso l'aspetto di corvi neri e gli sbattevano con le ali contro il viso (*Historia Lausiaca* 18, 7). Il nero, comunque, è il colore del diabolico: è un fanciullo nero, *niger puerulus*, il demone dal quale Benedetto libererà con le vergate un monaco irrequieto (ved. 4, lin. 16).

6-7. *carnis temptatio*: il secondo momento della tentazione è costituito da un'immagine di donna che il demonio riporta alla mente del santo. Come abbiamo già rilevato (ved. la nota a I 4, 9-10), nei *Dialoghi* non sono numerosi i racconti di episodi di lussuria. Non vi compaiono monaci allucinati dal sesso come nella *Historia Lausiaca* o negli *Apophthegmata Patrum* né personaggi continuamente in lotta con le loro ossessioni mentali come si intravedono dietro gli ammonimenti di Cassiano. Tuttavia non c'è dubbio che Gregorio consideri gravi i peccati dettati dalla concupiscenza e l'esercizio della sessualità gli appaia come una realtà degradata. Benedetto dà inizio alla sua ascensione spirituale e si avvia alla missione di maestro carismatico con questa dura battaglia. Essa è la più difficile delle prove da lui sostenute, poiché solo questa volta viene incrinato il suo proposito ascetico ed egli è sul punto di abbandonare l'eremo (linn. 11-2). Il modello è la *Vita Antonii* di Atanasio dove il ruolo della tentazione sessuale è stato esagerato dalla lettura di artisti come Bosch o Grünewald o Flaubert. In realtà Atanasio ha indicato nelle immagini di lussuria l'ultimo e più efficace dei mezzi di cui il diavolo si avvale, dopo aver tentato con il ricordo delle ricchezze, il pungolo degli affetti familiari, la cupidigia e la vanagloria, per corrompere il giovane Antonio e distoglierlo dai propositi ascetici (cfr. Atanasio, *Vita Antonii* 5. La suggestione di questo capitolo sul nostro episodio è stata messa in rilievo particolarmente da Mähler 1973, p. 402 sg.). *Temptatio* è la parola-chiave di questo capitolo: ricorre, oltre che nel titolo, altre cinque volte (ved. linn. 23 *temptatio uoluptatis*; 26 *a temptationis uitio*; 32-3 *carnis temptatio*; 35 *in temptatione*; 37 *calor... temptationis*). Con essa si apre il capitolo successivo, mentre non ricorrerà più nel resto del secondo li-

bro. La ritroveremo nel terzo, e sempre per indicare la concupiscenza (nell'episodio del vescovo Andrea di Fondi, III 7, ben cinque volte, delle quali due in unione con il genitivo *carnis*, e in quello del monaco Martino, III 16). Solo nel quarto il vocabolo ha altra accezione e si riferisce all'errore intellettuale che nasce dalla debolezza umana (IV 4, 1 e 8).

23-4. *ut... minime sentiret*: come Equizio e Andrea di Fondi: ved. la nota a I 4, 9-10.

27. *per Moysen*: nel racconto biblico è Dio che, prima di istruire Mosè sulla Pasqua, gli indica le età del servizio dei leviti (*Num.* 8, 23 *Locutus est Dominus ad Moysen*). Come è spiegato più compiutamente nella risposta data all'intervento di Pietro (il primo in questo secondo libro), Gregorio interpreta il passo dei *Numeri* come un'indicazione sul rapporto fra i tempi dell'eros e i doveri religiosi dell'uomo. I venticinque anni, il fiore della gioventù, sono l'età nella quale, poiché divampa l'eros, occorre stare sottomessi e affaticarsi nell'obbedienza e nel lavoro, dopo i cinquanta, quando si attenua l'ardore dei sensi, è lecito farsi custodi dei vasi sacri, cioè delle anime. La medesima interpretazione della Scrittura viene data in *Mor.* XXIII 21, ma senza riferimento all'eros. I vasi sacri sono le anime dei fedeli anche in *Hom. Hiez.* II 9, 12.

3

La caraffa di vetro spezzata con un segno di croce

2. *Recedente... temptatione*: si riconferma il momento di svolta che la tentazione ha segnato nella carriera spirituale dell'uomo di Dio. Dopo averla superata, Benedetto è diventato maestro di perfezione. Come un terreno liberato dai rovi spinosi, così la messe delle sue virtù offre un frutto più copioso. Analoga riflessione in *Hom. Eu.* 34, 4, dove, commentando la pericope evangelica del peccatore convertito e festeggiato nei cieli più dei novantanove giusti (*Eu. Luc.* 15, 4-7), Gregorio ricorda che «l'agricoltore predilige un terreno che dopo le spine offre messi copiose rispetto a uno che non ha mai avuto spine e mai produce messe feconda».

6. *monasterium*: è stato identificato, ma non senza dubbi, con il monastero dei santi Cosma e Damiano, a *Vicum Varronis* (Vicovaro), sulla sinistra dell'Aniene, a circa 30 km da Subiaco verso Tivoli.

17. *tortitudo*: parola rara, quasi un preziosismo, che Gregorio impiega sempre con un vocabolo di senso contrario (*rectitudo*, come qui, *rigiditas*, l'aggettivo *rectus* o l'avverbio *recte*: cfr. *Mor.* IV 15; V 67; VI 41; XXXII 1). Il contesto è molto elaborato ed è costruita con

cura la metafora della condotta del cenobita, che non può flettere a destra o a sinistra e concedersi sinuosità che la scostino dalla linea retta. L'autore gioca sul doppio registro semantico, proprio e traslato, di termini e locuzioni del lessico geometrico, quali, p. es., *regularis* (lin. 12 *regularis uitae*) o *norma* (lin. 17 *norma... rectitudinis*), che si riferiscono ai principî morali e religiosi e nel contempo evocano il regolo e la squadra del *geometer*. Ciò appare chiaro dal confronto con i passi citati sopra, in particolare con il secondo, dove sono stringenti i contatti con il nostro: «Sbaglia a ritenersi retto chi ignora la regola della rettitudine massima (*regulam summae rectitudinis*). Spesso viene considerato retto un legno se non lo si accosta al regolo (*regulam*). Ma quando esso vien fatto combaciare col regolo (*regulam*), allora si scopre quanto quel legno sia storto e faccia pancia (*per quantam tortitudinem tumescit*), poiché la rettitudine (*rectitudo*) disgiunge e condanna ciò che l'occhio ingannandosi approvava» (*Mor.* V 67).

20-1. *sicut... bonorum*: analoga considerazione a 8, linn. 5-6 *sicut mos prauorum est inuidere aliis uirtutis bonum.*

24. *ad benedicendum... oblatum*: era costume che l'abate, dopo avere preso posto alla mensa, benedicesse il vino. La *Regula Magistri* 27, 2 prescrive che l'abate benedica i calici, uno dopo l'altro, di quelli che stanno al suo tavolo; agli altri tavoli la benedizione viene impartita dai prepositi.

29-30. *uultu placido, mente tranquilla*: le stesse parole, letteralmente, che Sulpicio Severo adopera per rappresentare l'atteggiamento di Martino di Tours, attaccato con insulti furibondi da Brizio (*Dialogi* III 15, 3).

37. *habitauit secum*: è una delle frasi memorande dei *Dialoghi*. Riproduce una massima propria della sapienza antica, sia pagana che cristiana, dal delfico «conosci te stesso» al poeta romano Persio (come ha mostrato Courcelle 1967c), dal *sibi attendere* della *Vita Antonii* di Atanasio (3, 2) all'agostiniano *in unum se colligere*, che lo stesso Gregorio indica altrove come la via per accostarsi al divino (*Mor.* XXIII 42). Vista nel suo contesto immediato, a conclusione dell'episodio del tentato avvelenamento, essa è, in primo luogo, la risposta che Benedetto ha dato ai cattivi monaci che hanno attentato alla sua vita e un modo di prendere le distanze da loro e dai loro inaccettabili costumi. Ma alla luce della lunga spiegazione offerta a Pietro e confrontata con altre pagine, e dei *Dialoghi* e di altri scritti, *habitare secum* è una delle formule con le quali Gregorio definisce la ricerca della perfetta interiorità, una delle chiavi di accesso alla sua psicologia religiosa, al tema ricorrente dello scontro fra le cariche temporali e il desiderio della contemplazione (ved. la nota a I *Prol.* 25-7). Le attribuisce valore di epocale teoresi storica e la pone al centro della sua

interpretazione dei *Dialoghi*, e della figura stessa di Gregorio, Giorgio Cracco, secondo il quale essa è l'espressione della fase critica che il papa sta attraversando quando scrive queste pagine, nel 593-594, e di fronte alle terribili condizioni dell'Italia dopo l'invasione longobarda ritiene finito il mondo dal quale egli proviene, quello romano-cristiano, che ha raccolto le tradizioni dell'impero e le ha affidate alla chiesa dei sacerdoti e dei vescovi. *Habitare secum* significa, perciò, cedere, ritirarsi, rinunciare all'impegno e alla lotta per preservare sé stessi e la propria identità. Ma questa è solo la prima reazione. La rinuncia alla battaglia dentro il mondo romano-cristiano si tramuta in impegno per costruirne un altro: quello dei contadini, degli umili, dei predicatori-profeti, dei *uiri Dei*, il mondo dello Spirito, che con le sue epifanie ridà forza e dignità al popolo di Dio. Ai deboli, ai poveri, ai malati, alle donne, a tutti quelli che lo compongono, Benedetto insegna che si può «abitare con sé», nelle solitudini, senza città, senza stato, senza cultura, ma con l'aiuto dello Spirito. Per questa nuova visione e interpretazione della storia Gregorio sarebbe «il rifondatore del cristianesimo in Occidente..., in anticipo sull'altro profeta, Maometto, rifondatore in Oriente della tradizione giudaico-cristiana» (Cracco 1999a, in particolare pp. 13-22; Cracco-Cracco Ruggini 1997, p. 90 sgg.).

38. *Minus patenter intellego*: è il primo dei quattro interventi di < Pietro (quasi un record) in questo capitolo. L'ultimo (linn. 104-6) sarà una formula di mero assenso e un invito, come spesso avviene, a proseguire il racconto. Sono invece funzionali gli altri tre, in risposta ai quali Gregorio organizza le tre parti della sua lunga riflessione sull'*habitare secum*. Nella prima di esse (linn. 40-59) si indica la necessità di sottrarsi a quel processo distruttivo della coscienza che è la dispersione all'esterno. Questa si verifica per l'urgere di pensieri che conducono alla realtà esterna. «Abitare fuori di sé» è lasciarsi catturare dalle preoccupazioni esterne, smarrire sé stessi e perdere la propria identità; «abitare con sé» significa mantenerla, preservare la coscienza dell'io nella sua unità, custodire lo strumento indispensabile alla conquista della spiritualità. Della coppia oppositiva dentro-fuori (*intra-extra*, o altre equivalenti, come *intus-foris*, *intrinsecus-exstrinsecus*, *interior-exterior*, che compaiono nei *Dialoghi* nelle varie occasioni in cui si prospetta l'antitesi fra interiorità ed esteriorità), resta il secondo termine (linn. 46-7 *extra nos*; lin. 58 *extra se*), muta il primo, sostituito dalla preposizione *cum* (lin. 47 *nobiscum*; linn. 49, 55, 56 *secum*). Essere «in sé» equivale a essere «con sé», non fuori, con altri o con altre cose. Nella risposta al secondo quesito di Pietro (linn. 65-77), Gregorio chiarisce che ci sono due modi di uscire da sé: uno verso l'alto, l'altro verso il basso. Il primo è un porsi al di sopra di sé, il se-

condo è un cadere sotto noi stessi, *sub nosmetipsos recidere*, dovuto alla degradazione del pensiero, al suo scivolare in giù (*lapsus*). Questo processo non è dissimile sostanzialmente dal precedente, come prova l'applicazione di entrambe le espressioni al caso del figliol prodigo finito a pascolare i porci. L'uscire da sé per l'urgenza dei pensieri o per il loro scendere in basso è lasciarsi dominare da quelle «immagini carnali», disperdendosi dietro le quali – spiega Gregorio in un passo di esemplare efficacia delle *Omelie su Ezechiele* – la nostra mente non sa più considerare sé stessa ma è come accecata dai suoi pensieri (*Hom. Hiez.* II 5, 8 *Sed mens nostra si in carnalibus imaginibus fuerit sparsa, nequaquam uel se uel animae naturam considerare sufficit, quia per quot cogitationes ducitur, quasi per tot obstacula caecatur*). Più difficile, invece, è intendere a quale meccanismo psicologico pensi Gregorio nel caso dell'uscita verso l'alto *per contemplationis gratiam*. È l'esperienza mistica, quella che gli scrittori greci indicavano con ἔκστασις e Gerolamo rende con *mentis excessus* (*Ep.* 106, 18)? In tal caso – come è stato osservato – Gregorio prospetterebbe un tipo di relazione fra l'uscita da sé e il ritorno in sé diverso dal suo solito. Lo stato normale dell'anima sarebbe l'interiorità contemplativa, e l'*habitare secum* non sarebbe la fase preparatoria alla contemplazione, ma coinciderebbe con essa (Dagens 1977a, p. 176, nt. 32). Infine, nella terza parte (linn. 80-103), Gregorio giustifica il ritorno di Benedetto nell'eremo. Desistere è lecito quando è sicuro che la fatica non darà alcun frutto ed è anzi doveroso che i santi lascino il terreno sterile per passare a un terreno fecondo. Le tre parti sono, come è evidente, concatenate con cura e costruite con il medesimo procedimento. Ciascuna di esse si sviluppa su un passo della Scrittura. Nei primi due casi Gregorio muove da un verbo, *reuerti*, impiegato sia per il figliol prodigo, «rientrato in sé» quando prende coscienza della condizione abbietta in cui si trova e la contrappone all'opulenza della casa paterna (*Eu. Luc.* 15, 11-7), sia per Pietro, «rientrato in sé» quando si accorge di vivere una vicenda reale e non una visione (*Act. Ap.* 12, 11). Nel terzo richiama l'esempio di Paolo, che, evitando la morte a Damasco, si conservò per un altro ministero fruttuoso (*Act. Ap.* 9, 24-5). Tutte e tre le volte il referente biblico è il più autorevole possibile: è una parabola dello stesso Gesù nel primo caso, un'esperienza dei due principi della chiesa, Pietro e Paolo, negli altri due. Tutte e tre le volte la trattazione si conclude ritornando a Benedetto. Egli è l'interprete, colui che sperimenta in sé e insegna agli altri i sublimi esempi dati da Cristo, da Pietro, da Paolo.

109-10. *duodecim monasteria*: numerosi monasteri, sparsi in territori vicini, come quelli di Equizio (I 4, 1) e di Speranza (IV 11, 1). A uno di essi, quello di san Silvestro, potrebbero risalire i resti di un

oratorio monastico ritrovati nel 1962 e databili al VI secolo. I tentativi di identificare gli altri e dar loro un nome sono stati numerosi, ma le liste esistenti sono tarde, non anteriori al XVI secolo. Tuttavia, tenendo presente la conformazione del territorio, le localizzazioni tradizionali sono state ritenute a volte credibili. Quelle di cui qui si fa cenno appaiono come piccole comunità, con una struttura più esigua di quella presentata dalla *Regula Magistri* (cap. 11), che prevedeva due decadi di monaci, più quattro prepositi, un cellerario e un abate. Il numero indicato – dodici monasteri, dodici superiori, dodici monaci per monastero – può anche avere una valenza simbolica: è il numero degli apostoli, dei preti ordinati da Pietro a Cesarea e a Tripoli nel racconto delle *Pseudo-Clementine* (*Recognitiones* III 66; VI 15. Ved. de Vogüé, *SCh* 260, p. 439), dei cenobi femminili di Antinoe, ricordati da Palladio (*Historia Lausiaca* 59, 1).

114-5. *Romanae urbis nobiles et religiosi*: cittadini romani di nobile nascita e pii sentimenti. Sul termine *religiosus*, che non attiene allo stato ecclesiastico, ma si riferisce ai buoni sentimenti, alla pietà religiosa, ved. la nota a I 1, 34-5. L'affluenza di elementi provenienti dai ceti alti è un dato largamente diffuso nel monachesimo occidentale fin dalle origini. Al monastero fondato da Martino a Marmoutier, di cui Sulpicio Severo dice che «vi erano molti nobili» (*Vita Martini* 10, 6-9), furono legati personaggi importanti, rappresentanti dell'aristocrazia aquitanica, alti funzionari, che, dopo essere stati al seguito dell'imperatore Teodosio, erano ritornati nelle loro province, alla cura dei loro possedimenti. Anche nel monastero fondato a Ippona da Agostino trovarono residenza elementi delle classi elevate e della burocrazia imperiale (Possidio, *Vita sancti Augustini* 11, 3). Il fenomeno ebbe rilievo ancora maggiore nel cenobio di Lérins, dove, fin dalla fondazione, nei primi anni del V secolo, si concentrarono personaggi di estrazione sociale sicuramente assai alta, che con le loro ricchezze, la loro cultura, le loro esperienze amministrative assicurarono alla comunità molti decenni di rigoglioso sviluppo. Nell'Italia goto-bizantina del VI secolo abbiamo notizia di fondazioni di origine signorile, come il monastero fondato ad Alatri dal patrizio Liberio, potente ministro dei re goti, probabilmente prima del soggiorno in Oriente del 534, ricordato dallo stesso Gregorio (ved. 35, 1; *Ep.* IX 163 e 164), o il convento che il generale Belisario fondò presso Orta, sulla via Flaminia (ved. *Liber Pontificalis* 61, I, p. 296, 12 sg. Duchesne), o lo stesso *Viuarium* di Cassiodoro.

115-6. *filios... nutriendos*: la presenza di fanciulli nei monasteri è attestata già in Pacomio (*Praefatio* 5; *Praecepta atque iudicia* 13). In antichi e celebri casi di conversione ascetica sappiamo di figli che seguirono i padri nella comunità. Quelli di Eucherio, vescovo di Lione

(morto circa nel 450), crebbero nell'asceterio di Lérins e ne uscirono quando furono chiamati entrambi alla dignità episcopale (Eucherio, *Instructiones*, *Praef.* 1, p. 65 sg.; *Formulae spiritalis intellegentiae*, *Praef.*, p. 3). All'incirca nello stesso periodo a Lérins visse anche Salviano, l'autore del *de gubernatione Dei*, con la moglie e la figlioletta (Salviano, *Epistola* 4). Cosa diversa era l'oblazione dei fanciulli, lasciati dai genitori nel monastero e destinati alla vita monastica. Basilio si oppone a che l'oblazione segni il passaggio irrevocabile del fanciullo allo stato monastico e sancisce che la professione definitiva sia fatta dall'adulto, nell'età che suole essere considerata già adatta alle nozze (*Regula monachorum* 7, 2 *Aetas... quae solet nuptiis apta deputari ac perfecta*), ma in autori successivi e, sempre più esplicitamente nei concili ibero-gallici dei secoli VI e VII, l'oblazione diventa un vincolo indissolubile e si impone il principio che monaci si diventa o in seguito all'offerta paterna o per propria professione (secondo la formulazione del concilio di Toledo, nel 633 *monachum aut paterna deuotio aut propria professio facit*). La *Regola del Maestro* attesta la presenza di ragazzi nel monastero alla fine del capitolo 27, che prevede un regime alimentare particolare per gli *infantuli intra duodecim annos agentes*, i fanciulli fino ai dodici anni (*Regula Magistri* 27, 41), ma i giovani di cui si parla nel lungo e complicato capitolo 91, dedicato al «modo con cui debba essere ammesso in monastero il figlio di un notabile, *filius nobilis*», sono entrati nel convento per vocazione personale. Nella *Regola di Benedetto* si prevedono norme precise per l'accoglienza dei bambini «oblati», in particolare di quelli nobili e soprattutto ricchi, come indica la distinzione presente già nel titolo del capitolo (*Regula Benedicti* 59 *de filiis nobilium aut pauperum qui offeruntur*). Una volta ammessi, essi appaiono integrati nella comunità, sottoposti agli stessi obblighi dei monaci e alle sanzioni penali, anche se con più indulgente considerazione. In definitiva, la presenza dei fanciulli, che avrebbe suscitato notevoli problemi nei secoli successivi fino alla proibizione d'oggi, appare normale nell'età di Gregorio e codificata da una già lunga tradizione.

117. *Maurum... Placidum*: compariranno ancora in questo libro, una volta insieme, quando Mauro, camminando miracolosamente sul lago, salverà dalle acque il piccolo Placido (cap. 7), altre volte da soli (Mauro: 4, 2; 6, 2; 8, 7; Placido: 5, 2). Personaggi di non grande rilievo, a eccezione dell'episodio miracoloso del cap. 7, ebbero, invece, entrambi fortunatissima posterità. Dell'uno e dell'altro circolarono biografie romanzesche, che ne fecero i primi messaggeri della *Regola* benedettina lontano da Montecassino. Mauro sarebbe stato mandato in Francia dallo stesso Benedetto, su richiesta del vescovo di Mans, a capo di un drappello di monaci benedettini e avrebbe fondato sulle

rive della Loira un monastero (detto, appunto, di Saint-Maure-sur-Loire) dal quale la *Regola* avrebbe iniziato il suo cammino europeo. Placido è protagonista di un romanzo agiografico ancora più complesso. Mandato da Benedetto in Sicilia per amministrare e proteggere i latifondi donati dal padre, Tertullo, ai monaci cassinesi, avrebbe compiuto innumerevoli miracoli durante il tragitto, nell'isola avrebbe fondato un monastero e avrebbe trovato il martirio nel 541 per mano di pirati saraceni. Gli sarebbe stato compagno un monaco Gordiano, il quale, scampato al martirio e rifugiatosi in Oriente, avrebbe redatto in greco la più ampia delle tre *Vite* a noi pervenute, poi tradotta in latino. In realtà, come si è venuto chiarendo lungo un percorso critico che annovera interventi di grandi ricercatori, dal cardinale Baronio a Mabillon a Caspar, la leggenda di Placido, infarcita di grossolani anacronismi (la scorreria saracena nel 541, la visita di Tertullo a Cassino nel 532 assieme ad alcuni maggiorenti romani, fra i quali Simmaco e Boezio, morti nel 525) e aporie, si forma, con un complesso stratificarsi di falsificazioni nei secoli, fino a quando, nel XII secolo, Pietro Diacono, archivista e bibliotecario di Montecassino, trasforma definitivamente il *pius puer* dei *Dialoghi* nel santo martire siciliano per celebrare le glorie cassinesi, legittimare le proprietà siciliane dell'abbazia, proporre in Placido un modello di santità più accettabile al monachesimo basiliano radicato nell'isola (cfr. R. Barcellona, *La storia di san Placido. Ipotesi sulla funzione di una leggenda*, «Siculorum Gymnasium» XLIV 1991, pp. 3-36). Su Mauro e Placido e sui loro rispettivi padri, Euticio e Tertullo, brevi schede in *PCBE* II, *Euthicius* 3, p. 722; *Maurus* 5, p. 1438; *Placidus* 1, p. 1806 sg.; *Tertullus* 3, p. 2160. J. Chapman ha cercato di dare un'identità storica precisa a *Tertullus patricius* identificandolo con un Tertullo di famiglia consolare, figlio di Rufio Placido e fratello di Probino console nel 489 (Chapman 1929, pp. 189-93).

4

Un monaco di carattere instabile viene risanato

5-6. *mente uaga... agebat*: è il contegno opposto a quello raccomandato al monaco, che non può essere tale se non riconosce nell'orazione l'attività precipua del suo stato e non si impegna in essa con cuore fervido e mente sgombra da ogni altro pensiero. Nei due libri delle *Institutiones* dedicati alla preghiera e nella *Conlatio 9 de oratione* Cassiano, celebrando il pur «inimitabile rigore dei primi monaci egiziani», illustra minutamente come pregare, come genuflettersi, quale composto atteggiamento tenere, quali e quanti motivi di distra-

zione possono assalire il monaco che prega, e quali, invece, sono le condizioni di spirito necessarie perché la preghiera salga a Dio libera e pura, «non gravata dal peso di colpevoli pensieri terreni» (*Institutiones* II 7-10; III 1; *Conlationes* 9, 1-7). La *Regola del Maestro*, che nei due capitoli 47 e 48 offre un vero e proprio trattato di preghiera monastica, prescrive che nel recitare i salmi l'atteggiamento sia quello della «gravità reverente» (*Regula Magistri* 47, 1) e che nella preghiera «non ci sia nessuna duplicità», ma perfetta aderenza fra la bocca e il cuore, fra ciò che si dice e l'attenzione devota dello spirito (48, 3-4). Benedetto invita a salmodiare «in modo che il nostro spirito concordi con la nostra voce» (*Regula Benedicti* 19, 7) e vuole che la preghiera sia breve perché massima sia la concentrazione dell'orante (20, 4). La colpa del monaco di Subiaco, manifesta e grave, perché egli diserta la pratica liturgica, si allontana e, invece di pregare, lascia che il suo spirito insegua pensieri terreni, è un effetto della tentazione diabolica.

16. *niger puerulus*: non è un episodio di possessione diabolica, come quelli della monaca che addenta la lattuga (I 4, 7) o della giovane sposa di Todi (I 10, 2-5), ma di tentazione. Ha l'aspetto di un fanciullo nero, *niger puer*, il diavolo che si presenta ad Antonio come «amico della fornicazione» e che l'asceta respinge con irrisione, come «un essere spregevole, nero nell'animo e nell'aspetto, un debole fanciullo» (Atanasio, *Vita Antonii* 6); sono «piccoli, neri fanciulli etiopi», i demoni che Macario l'Alessandrino vede svolazzare per tutta la chiesa (Rufino, *Historia monachorum* 29, 4, 5, p. 372 Schulz-Flügel). Nella *Conlatio* sulla preghiera, avvertendo che le distrazioni nel pregare possono sopraggiungere anche per il concorso diabolico, *non sine instinctu daemonum*, Cassiano racconta di un diavolo nero, un Etiope, che, ritto nella cella di un monaco, lo distrae e non consente che, «deposta la lordura terrena», si innalzi a Dio (*Conlationes* 9, 6).

22. *Maurus... uidit*: l'episodio ricalca il racconto biblico di *4 Reg.* 6, 17, dove Eliseo prega il Signore e ottiene che anche il suo servitore veda l'armata invisibile che circondava la città.

22-3. *Pompeianus... non potuit*: le percezioni soprannaturali non sono concesse sempre né a tutti. Possono essere date dopo lunghe preghiere, come è detto anche a IV 7, negate ad alcuni e concesse ad altri, come accade anche ai monaci raccolti al capezzale dell'abate Stefano morente (IV 20, 4). Di Pompeiano non abbiamo notizia da altre fonti. Cfr. *PCBE* II, *Pompeianus* 2, p. 1811.

26. *uirga percussit*: la punizione fisica è una pratica comunemente prevista dai legislatori monastici, a partire dallo stesso Pacomio (*Praecepta atque iudicia* 4), e applicata da diversi concili (Vannes nel 465, Agde nel 506, Epaon nel 517) anche agli ecclesiastici. Il Maestro arriva a prevedere per i colpevoli più gravi e recidivi che siano imprigio-

nati e sferzati a sangue, *usque ad necem* (*Regula Magistri* 13, 69). Il codice penale benedettino è più evoluto, più ricco di sfumature e attento a considerare, accanto alla gravità oggettiva delle colpe, le ragioni e i moventi soggettivi. Benedetto non riserva al castigo fisico un posto preminente tra i mezzi primari di correzione (come fa, per esempio, la regola assai più dura di Colombano). Stabilisce che il colpevole sia ripetutamente ammonito, due volte in privato dai *seniores*, una terza volta in pubblico, ma in definitiva accetta l'antica prassi egiziana, come ce la illustra Cassiano, e i suoi due strumenti di repressione, l'esclusione e le percosse. In alcuni casi, contro quelli più duri, pervicaci e insensibili alle punizioni morali, ammette l'uso della sferza, anche abbastanza rude (*Regula Benedicti* 2, 28 *improbos autem et duros ac superbos uel inoboedientes uerberum uel corporis castigatio in ipso initio peccati coerceat*; «i malvagi e ostinati e superbi e disobbedienti siano corretti, al primo manifestarsi della colpa, con le percosse o altro castigo corporale»; 28, 1 *acrior... correptio*; 30, 3 *acris uerberibus*).

5

Benedetto fa scaturire l'acqua dalla roccia in cima al monte

7-8. *ad... Benedictum uenerunt*: come Mosè, incalzato dalle richieste degli Ebrei assetati nel deserto (*Num.* 20, 2-11), Benedetto viene pressato dai suoi monaci in difficoltà e, come Mosè, ottiene il miracolo dell'acqua in seguito a una lunga preghiera. Come segnalerà Pietro, indicando i referenti tipologici di questi primi prodigi compiuti dal santo (ved. 8, 8), l'episodio richiama il racconto di Mosè, archetipo biblico di ogni miracoloso ritrovamento d'acqua. Ma non ci sono fra i due racconti altre analogie, mentre alcuni particolari evocano un passo del ciclo di Eliseo (*4 Reg.* 3, 9-20). Durante una spedizione militare vengono a trovarsi privi di acqua i re di tre regni, Israele, Giuda ed Edom: tre come i monasteri che inviano a Benedetto la loro delegazione. I re ricorrono a Eliseo, il quale dà una risposta evasiva: come Benedetto. Il profeta chiede l'assistenza di un suonatore di cetra: Benedetto quella del piccolo Placido. Poi ingiunge ai re di scavare delle fosse: come fa Benedetto con i monaci. L'indomani le fosse si riempiranno d'acqua: come quella scavata dai monaci (cfr. Mähler 1973, p. 406 sg.). Il rinvenimento dell'acqua, elemento indispensabile in ogni insediamento umano, è un *topos* pressoché immancabile nei racconti di fondazione e nelle biografie monastiche (cfr. Atanasio, *Vita Antonii* 54, 4; Palladio, *Historia Lausiaca* 39, 4-5; Ilario d'Arles, *Sermo de uita Honorati* 17).

11-2. *cum paruo... Placido*: come il vescovo Bonifacio (ved. I 9, lin. 28), Benedetto sceglie per unico testimonio un fanciullo.

6

Il falcetto richiamato dall'acqua e rientrato nel manico

2. *Gothus quidam pauper spiritu*: profilo insolito fra i Goti, rappresentati abitualmente come arroganti o feroci. Più volte nei *Moralia*, commentando la pericope evangelica delle beatitudini (*Eu. Matth.* 5, 3 *beati pauperes spiritu*), Gregorio identifica i poveri di spirito con gli umili (*Mor.* XIX 40; XXI 25; XXVI 49). Proprio per la sua semplicità e mansuetudine il Goto viene accolto molto volentieri, cioè senza discriminazioni (come fa intendere la sottolineatura del superlativo, *libentissime*). Anche san Severino accolse fraternamente nel suo monastero un barbaro, Bonoso (Eugippio, *Vita sancti Seuerini* 35).

4-5. *ferramentum... uocatur*: su *ferramentum* ved. la nota a I 4, 90-1. *Falcastrum* è un tecnicismo della lingua parlata, non attestato in testi letterari.

9-10. *ferrum... cecidit*: anche questo episodio richiama il ciclo di Eliseo (*4 Reg.* 6, 1-7), come segnala Pietro (8, 8). Nel racconto biblico i figli dei profeti decidono di costruirsi una nuova, più ampia residenza sulle sponde del Giordano. Durante i lavori la scure sfugge di mano a uno di loro, il quale, rivoltosi al profeta, ottiene che il ferro sia riportato miracolosamente a galla e può così tornarne in possesso. A parte la somiglianza di fondo, i due episodi differiscono in molti dettagli. Il loro confronto ha particolarmente attirato gli studiosi, che hanno rilevato in questo capitolo, più che in altri, elementi di grande interesse per l'illustrazione del metodo tipologico di Gregorio. Non sembra che Gregorio vi abbia cercato solo elementi narrativi pittoreschi; al contrario, egli appare aver modellato il suo personaggio in questa fase iniziale a Subiaco nel segno di Eliseo, alle cui vicende in *4 Reg.* 6 si rifanno tre racconti consecutivi (Mähler 1973, p. 407) e di cui Benedetto viene rappresentato emulo e nel contempo detentore di poteri maggiori (Petersen 1984, pp. 35-8). Una pagina dei *Moralia* mostra l'interesse di Gregorio per questo episodio biblico e la ricchezza di significati allegorici che egli ne trae (*Mor.* XXIII 9. Cfr. anche, per un più rapido cenno, *Hom. Hiez.* I 1, 10).

12-3. *tremebundus... Gothus*: il forte timore del monaco goto per la perdita del *falcastrum* può essere una testimonianza della penuria di mezzi che affliggeva la campagna, devastata e abbandonata (cfr. III 38, 3 *desolata... praedia*; Vitale Brovarone 1975, p. 125).

7
Il discepolo che camminò sulle acque

7-8. *intra cellam... agnouit*: è il primo dei due prodigi narrati nel capitolo. Chiuso nel monastero, o nella sua cella (*cella* può significare l'una o l'altra cosa), Benedetto vede per via soprannaturale il pericolo in cui versa Placido. Sebbene non le venga qui dato rilievo rispetto all'altro evento miracoloso, del quale sarà invece sottolineato il carattere eccezionale, la capacità di vedere ciò che ad altri non è concesso vedere, fatti che avvengono lontano o cose nascoste, è, come la previsione del futuro, tra i poteri propri del profeta. Benedetto darà altri segni di questo suo potere (ved. 8, 2; 12, 2; 13, 3; 18; 19, 2; 34, 1; 35, 3) e Gregorio ne segnalerà con grande solennità la crescente dimensione profetica (ved. 11, 3). <

12. *Res mira et... inusitata*: l'episodio ripete una scena evangelica. Il monaco Mauro cammina sulle acque come l'apostolo Pietro sul lago di Tiberiade (*Eu. Matth.* 14, 29-32). Gregorio sottolinea che il prodigio non si è più ripetuto dopo Pietro. Il vocabolo impiegato, *inusitatus*, è quello usato nel racconto del fanciullo resuscitato dal priore di Fondi, Libertino (ved. la nota a I 2, 50), con il quale questo capitolo presenta altre analogie. <

18-9. *quod praesumere... fieret*: cfr. I 2, lin. 55, dove Libertino teme di *praesumere* se acconsente alla richiesta della madre che lo implora di resuscitarle il figlio.

24-5. *in hac humilitatis... contentione*: nasce dall'umiltà l'amichevole «gara» fra Benedetto e Mauro, che ripropone il quesito avanzato dall'interlocutore Pietro nell'episodio di Libertino (I 2, linn. 63-4): l'avvenuto miracolo deve essere attribuito al maestro o al discepolo? Lì Gregorio aveva indicato un triplice concorso di forze, la fede della donna in Libertino, la fede di Libertino nel maestro, il potere taumaturgico del maestro, Onorato. Qui la soluzione viene data da Placido, che racconta di avere visto il mantello di Benedetto sospeso sul suo capo, come a proteggerlo, mentre veniva tratto fuori dalle acque. Un'analoga gara di umiltà è in Sulpicio Severo, *Dialogi* I 11, 6, dove un anacoreta e il vecchio abate che lo ha visitato attribuiscono l'uno all'altro il miracolo di un canestro di caldo e fragrante pane pervenuto davanti alla cella dell'eremita, in pieno deserto, per dono celeste.

8

Il pane avvelenato viene gettato via da un corvo

5-6. *sicut mos... non appetunt*: una massima solenne, che ha radici nel patrimonio gnomico cinico-stoico non meno che nella saggezza popolare. In questo contesto riecheggia da presso un'analoga considerazione di Sulpicio Severo a proposito della malevolenza invidiosa suscitata negli ecclesiastici della sua regione dalla vita virtuosa di Martino di Tours (*Vita Martini* 27, 3: «Abbiamo conosciuto alcuni, invidiosi della sua virtù e della sua vita, i quali odiavano in lui ciò che non vedevano in sé e che non erano in grado di imitare»). Anche lo scontro fra Benedetto e Fiorenzo può essere interpretato come un episodio della rivalità che opponeva i monaci al clero secolare. Esso era tanto più vivo quanto più il curato del luogo vedeva crescere la concorrenza dell'asceta carismatico, che suscitava nuovi fervori religiosi e numerose vocazioni monastiche (ved. linn. 3-4 *saecularem uitam multi relinquerent*). Rintracciando nella danza delle sette fanciulle nude la persistenza di un antico rito agrario di fecondità (Laporte 1963, pp. 6-17), si è anche ipotizzato che Fiorenzo, che presiedeva all'operazione magica, potesse essere l'erede della famiglia sacerdotale pagana del luogo e si opponesse a Benedetto per contrastarne l'opera di evangelizzazione delle campagne (Dagens 1977a, p. 306).

6-7. *presbiter Florentius*: cfr. *PCBE* II, *Florentius* 14, p. 842. Un suo omonimo discendente è il suddiacono romano, che, eletto vescovo di Napoli, si sottrasse con la fuga alla consacrazione (*PCBE* II, *Florentius* 16, p. 843). Alla vicenda allude una lettera di Gregorio del dicembre 592 (*Ep.* III 15). In un'altra lettera, del settembre-ottobre 598 (*Ep.* IX 8), si fa cenno di un diacono Fiorenzo, preposto a uno dei tre ospizi romani, lo *Xenodochium Aniciorum*, e forse identificabile con il suddiacono romano (*PCBE* II, *Florentius* 18, p. 844). Altri personaggi dello stesso nome compariranno a III 15 (un monaco taumaturgo al quale fa compagnia un orso) e IV 32, 3 (un Fiorenzo, prete anche lui di una chiesa di san Lorenzo, a Roma). La *uicina ecclesia* di cui è prete Fiorenzo a Subiaco è stata identificata con la chiesa di san Lorenzo, sulla riva sinistra del lago. Per i suoi collegamenti a persone e luoghi identificabili, il *presbiter Florentius* è tra i personaggi che hanno spinto a considerare ancorabile a realtà storiche il racconto di queste vicende sublacensi e a non ritenerlo una costruzione di mera fantasia, «une légende flottante» (de Vogüé, *SCh* 251, p. 159).

8-10. *aemulari... derogare... conpescere*: l'opposizione di Fiorenzo si sviluppa in un crescendo: la gelosia, la denigrazione volta a sminuire la condotta del santo, il tentativo di bloccare la devozione dei visi-

tatori. L'odio e l'invidia sono diretti non tanto contro l'operato del taumaturgo quanto contro lo stile di vita dell'asceta (*conuersatio*: il vocabolo è ripetuto con insistenza. Ved. linn. 9, 12, 15).

20-1. *quae pestis... non latuit*: come nel caso del vino mandatogli perché lo benedicesse (3, 4), anche qui, ancora più speditamente, per quella seconda vista che era tra i suoi poteri (ved. la nota a 7, 7-8), Benedetto scopre l'insidia mortale.

22-3. *coruus uenire consueuerat*: i corvi sono spesso presenti nei racconti agiografici, a volte, al pari di altri uccelli neri, quali il merlo, come simboli negativi (ved. la nota a 2, 3), altre volte, come qui, con funzioni positive. Come segnalerà Pietro (linn. 67-8), il comportamento del corvo, che esegue obbediente l'ordine datogli dal santo, richiama quello dei corvi che, per comando del Signore, si posero al mattino e alla sera al servizio del profeta Elia (*3 Reg.* 17, 2-6). Nella biografia dell'eremita Paolo, Gerolamo racconta che, quando Antonio si recò in visita dal vecchio solitario, un corvo, planando lentamente dal ramo di un albero, depose un pane davanti ai due asceti assorti in santi conversari: un pane intero, che servisse anche per l'ospite, non la metà, *dimidii panis fragmen*, che, osserva Paolo, il corvo era solito portargli da sessant'anni (*Vita Pauli* 10). L'aneddoto raccontato da Gerolamo diventò così noto che il Maestro, indicando la quantità giornaliera di pane da dispensare ai suoi monaci, ritenne sufficiente la mezza pagnotta, *medium panis*, che «il corvo portava da mangiare ogni giorno al servo di Dio Paolo» (*Regula Magistri* 26, 2). Tuttavia, più che agli episodi di Elia e di Paolo, nei quali gli uccelli sono portatori del cibo, il racconto di Gregorio sembra da accostare a una pagina di Sulpicio Severo, nella quale una lupa, ogni giorno, puntualmente all'ora del pasto e senza mai sbagliare, si colloca davanti alla capanna di un eremita e aspetta di ricevere dalle sue mani il pane avanzato dalla *cenula* (*Dialogi* I 14). Più strette analogie con il capitolo della *Vita Pauli* sarà dato cogliere in un altro passo, alla fine di questo secondo libro, nell'incontro di Benedetto con la sorella Scolastica (33, 2).

41. *septem puellas*: la scena – le fanciulle che danzano nude nel giardino mentre Benedetto le guarda dall'alto, dal monastero (lin. 44 *de cella conspiciens*) – è bizzarra e richiama in certi punti della descrizione il racconto biblico dell'arca trasportata dal re Davide a Gerusalemme (*2 Reg.* 6, 1-23). Accompagnato da sette cori (secondo il testo latino della Bibbia), Davide danza, quasi nudo, mentre la figlia di Saul, Mikal, lo guarda dalla finestra e poi, incontratolo, gli rimprovera la nudità e gli atteggiamenti quasi scurrili. Molti particolari coincidono: il numero sette, la danza, la nudità, il posto di osservazione, le notazioni sul carattere lascivo dello spettacolo, la sorte toccata a

Uzzà, che Dio colpisce con tutta la sua ira per avere toccato l'arca santa (2 *Reg.* 6, 7 *Iratusque est indignatione Dominus contra Ozam et percussit eum super temeritate*), e al prete Fiorenzo, colpito allo stesso modo per avere attentato alla castità dei santi monaci (lin. 51 *Deus terribiliter percussit*), i lamenti di Benedetto per la morte di Fiorenzo e l'afflizione di Davide per Uzzà (quest'ultima è l'analogia che segnalerà poco sotto Pietro). Ma nei due racconti le divergenze non sono meno significative delle convergenze e un totale rovesciamento dei ruoli distingue la nuova composizione da quella biblica. Il ballo di Davide, rito di gioia e di pietà religiosa, ha assunto il ruolo perverso della danza peccaminosa delle sette fanciulle; il ruolo ambiguo di Mikal alla finestra è diventato quello dell'abate premuroso che veglia sui fratelli. Com'è stato giustamente osservato, il metodo tipologico di Gregorio è quello di ritrovare i grandi modelli di santità proposti dalla Scrittura e dalla tradizione patristica nei suoi *uiri Dei*, ma la scena biblica, anche ampia e lungamente narrata, quando ne sia stato salvato il nucleo non riducibile, può essere non solo modificata dalla trasposizione letteraria, bensì anche mutata, e persino rovesciata, come qui, rispetto al «tipo» originario (cfr. Mähler 1973, p. 411).

46. *oratoria*: nell'uso monastico *oratorium* indica comunemente la cappella del convento, come innumerevoli volte nella *Regula Magistri* e più volte nella *Regula Benedicti*: ved. 52, 1, dove il legislatore raccomanda che «l'oratorio sia ciò che dice il suo nome e nient'altro», *oratorium hoc sit quod dicitur*, cioè il luogo destinato alla preghiera e a nessun altro ufficio. Più raramente vale, come qui, *monasterium*.

69-70. *spiritu iustorum omnium plenus fuit*: è la conclusione di un passo esemplare per intendere quanto al papa stesse a cuore evidenziare la concordanza dei miracoli recenti con quelli della Bibbia. Gregorio affida a Pietro il compito di definire, in una sintesi essenziale, il significato delle azioni mirabili e stupefacenti di Benedetto a Subiaco. Lasciando le sue prime fondazioni per Cassino, Benedetto è ricolmo dello spirito di tutti i giusti, dei grandi profeti e condottieri dell'Antico Testamento; è un nuovo Mosè, un nuovo Eliseo, un nuovo Pietro apostolo, un nuovo Elia, un nuovo Davide.

71-2. *unius spiritum habuit*: Gregorio trae occasione dall'intervento di Pietro per esporre una riflessione importante, completando e insieme correggendo le parole conclusive dell'interlocutore. Se Benedetto è successore degli eroi biblici e ne ha ereditato lo spirito, è sempre l'unica e perseverante azione di Dio che bisogna riconoscere nelle molteplici manifestazioni miracolose ed è lo spirito divino che Benedetto ha ricevuto, come tutti gli eletti, per la grazia della redenzione. I santi ricevono da Dio il dono di operare miracoli, ma non quello di trasmettere agli altri il loro potere. L'unico che ha potuto

concederlo ai suoi fedeli è Cristo. Alla riflessione offrono solenne suggello due passi evangelici di grande afflato profetico, il primo tratto dalla prefazione di Giovanni, il secondo da Matteo (*Eu. Io.* 1, 9; *Eu. Matth.* 12, 39).

87. *grauiora praelia pertulit*: lasciata Subiaco, Benedetto combatte le battaglie più aspre, non più per la conquista e la custodia delle virtù personali, ma per la difesa e la propagazione della fede. Sarà in campo aperto lo scontro fra il demonio e il santo, l'uno maestro del male (*magister malitiae*), l'altro campione nella lotta contro il paganesimo. Il demonio non verrà più nel sonno a ordire segrete insidie (linn. 102-3 *occulte uel per somnium*), ma si mostrerà nel suo aspetto più spaventoso, urlerà insulti, accuse, maledizioni.

89. *Castrum... Casinum*: originario insediamento volsco, *Casinus* divento colonia romana alla fine del V secolo a.C. Fu gravemente danneggiata dagli eserciti di Genserico e Ricimero nel 459 e nel 472. Se ne vedono i resti a sud-est del monte e a ovest dell'attuale Cassino. Il nome ricorre a 35, lin. 34, anche qui in unione con *castrum*. La parte della montagna dove sorse la fondazione benedettina veniva chiamata *arx Casini*, come appare in un'antica vita metrica di Benedetto (Marco, *Versus in Benedicti laudem* 18-9. Ved. Introduzione p. LII e nt. 1). Secondo la datazione tradizionale Benedetto vi si sarebbe trasferito nel 429, avendone ricevuto la proprietà dal patrizio Tertullo, ma né il catalogo degli abati cassinesi di Pietro Diacono né la bolla papale emanata da papa Zaccaria nel 748 menzionante l'antica donazione sono documenti fededegni.

92. *uetustissimum fanum*: il vocabolo *fanum* indica solitamente una costruzione più modesta e meno solenne del *templum*, ma poco sotto (lin. 98) l'edificio viene indicato come *templum Apollonis*. Benedetto trova a Cassino monumenti di culti antichissimi, tributati ad Apollo, a Giove (come suggeriscono il carme sopracitato di Marco, al verso 22, e una iscrizione del II secolo ivi rinvenuta), a *daemones*, cioè a divinità ctonie alle quali sono consacrati i boschi della zona e in onore delle quali la locale massa di pagani «attendeva con zelo» (*insudabat*) a sacrifici sacrileghi. Questa *infidelium multitudo* è *insana* quanto è *stultus* il *rusticorum populus* che onora Apollo secondo gli antichi riti pagani. *Insudare*, che nei *Dialoghi* è un *hapax*, dà forte risalto al suo «sudato» impegno rituale, tanto più se si considera che si tratta del verbo impiegato altrove da Gregorio per esortare i fedeli a impegnarsi nel bene e nelle opere dello spirito (cfr. *Hom. Eu.* 13, 1 *bonis operibus insudare*; *Ep.* XI 39 *in spiritalis operis studio... insudare*).

97-8. *contriuit idolum, subuertit aram, succidit lucos*: Benedetto esegue le tre operazioni distruttive imposte a Mosè sul Sinai e con la stessa inesorabile furia (*Ex.* 34, 13 *aras... destrue, confringe statuas, lucosque*

succide; cfr. anche *Deut.* 7, 5). Meno persuasivo l'accostamento proposto da Mähler, che nell'attacco antidolatra di Benedetto ritrova tratti dell'episodio dell'arca trasportata da Davide (e dunque a proseguimento della costruzione tipologica prospettata per la danza delle sette fanciulle. Cfr. Mähler 1973, p. 411 sg.; *2 Reg.* 5, 6-7. 17-25; 8, 1 sgg.). Piuttosto, queste pagine relative al duello contro le divinità pagane e all'impegno evangelizzatore del santo, mentre distinguono Benedetto dai modelli orientali altre volte presenti, in particolare Antonio, gli eroi di Cassiano e quelli della *Historia Lausiaca*, lo accostano a Martino di Tours e alla sua lotta contro il paganesimo nelle campagne gallo-romane (cfr. Sulpicio Severo, *Vita Martini* 12-4).

98-9. *oraculum*: vale qui, come nel rigo successivo, *oratorium*. Dell'oratorio di san Martino, varie volte modificato nei tempi, si è trovato nel 1953 il tracciato dentro l'attuale chiostro d'ingresso; l'oratorio di san Giovanni Battista, riportato alla luce nel 1951, si estendeva in parte sotto l'attuale cattedrale.

100-1. *commorantem circumquaque multitudinem... uocabat*: la ripresa dell'espressione adoperata sopra (linn. 94-6 *Circumquaque... multitudo... insudabat*) mette in risalto la pienezza della vittoria con la quale Benedetto conclude la sua battaglia contro l'errore pagano. La predicazione incessante conduce alla retta fede le masse di *rustici* dediti tutt'intorno all'idolatria. Più in là (19, 1) si aggiungerà che gli abitanti di un villaggio vicino si convertirono in massima parte dal culto degli idoli alla fede di Dio. Non c'è contrasto con la realtà storica della penetrazione cristiana nelle campagne dell'Italia centro-meridionale, nelle quali culti pagani e persistenze folkloriche resistono a lungo. Gregorio avverte ancora il paganesimo come una condizione diffusa, se non prevalente, nella società rurale. Sono numerose, e disseminate lungo tutto l'arco del suo pontificato, le lettere con le quali egli interviene su vescovi ed ecclesiastici (della Sardegna, della Sicilia, della Corsica, di Terracina, di Reggio Calabria) perché si adoperino a stroncare l'idolatria, anche con mezzi di severa coercizione, con la prigione e persino con la tortura (cfr. *Ep.* III 59; IV 23; 25; 26; 27; VIII 1; 19; IX 205; X 2).

108. *succensus*: il vocabolo, poco sopra riferito al prete Fiorenzo, divorato dal fuoco della gelosia (sul suo significato usuale ved. la nota a I 2, 47), qui attiene all'aspetto esteriore del diavolo. Un carattere morale, l'interna fiamma dell'odio e della malvagità, si tramuta in una caratteristica fisiognomica. Su *teterrimus* e gli altri tratti dell'iconografia diabolica cfr. la nota a I 12, 25-6.

9
Con la preghiera rende leggera una grande roccia

2. *habitacula... cellae*: *cella* è, come altre volte (ved. 7, lin. 8), il monastero, *habitacula* sono i locali in cui esso si articola, non le celle dei monaci, già sostituite dal dormitorio comune (ved. *Regula Magistri* 11; *Regula Benedicti* 22). Le tracce monumentali giunte fino a noi del primo cenobio benedettino non consentono di ricostruirne la primitiva versione architettonica. Senza dubbio a essa presiedeva, come dimostra la *Regola* benedettina, una *ratio* progettuale, mirante non solo a inscrivere il convento in uno spazio chiuso che realizzasse il distacco dal mondo, ma anche a ripartire gli spazi interni con criteri nuovi, rispondenti alle esigenze del gruppo sociale e alle sue finalità religiose. A questo proposito ved. la nota a 22, 8-10.

6. *ut palam daretur intellegi*: il demonio non si rende visibile a nessuno né questa volta Benedetto ne ha percezione con la sua seconda vista, ma la sua presenza viene dedotta con sicurezza dalla innaturale resistenza della pietra, inamovibile quasi avesse radici. È il primo dei tre episodi che segnano il duello taumaturgico di Benedetto con Satana durante la costruzione del monastero. In tutti e tre il racconto è rapido, non è accompagnato da spiegazioni né da richieste di Pietro. Nei primi due non sono rintracciabili referenti biblici. Un racconto in certa misura analogo a quello narrato qui si legge in Gregorio di Tours, *Historia Francorum* VIII 15, dove il diacono Ulfilaico abbatte facilmente, dopo avere pregato, una statua di Diana, che prima non si riusciva a smuovere in alcun modo.

10
L'incendio immaginario della cucina

3-4. *aereum... idolum*: l'idolo può essere stato interrato perché colpito da un fulmine, come era costume fare degli oggetti folgorati, o perché apparteneva a un culto proscritto o per altre ragioni non individuabili. Può anche essere messo in connessione con l'episodio precedente. Collegato al macigno inamovibile, esso ne formerebbe le segrete radici, mentre il diavolo, che operava all'esterno sul macigno, avrebbe avuto nell'idolo la sua dimora occulta, come era convinzione, diffusa e testimoniata negli scrittori cristiani, che facessero i demoni del paganesimo.

9. *pulsatus eodem tumultu*: anche in questo caso l'uomo di Dio non ha conoscenza soprannaturale del fatto, ma ne viene avvertito

dalla reazione (rumorosa e scomposta: si notino i termini *perstrepere* e *tumultus*) dei fratelli. Anche l'interpretazione dell'accaduto procede *secundum naturam*: le fiamme non ci sono e perciò Benedetto non le vede. L'aspetto taumaturgico dell'episodio e la conferma della santità eccezionale di Benedetto stanno in questo, che egli è l'unico a non essere soverchiato dall'illusione diabolica.

11

Un giovane monaco, schiacciato dalle macerie, viene risanato

3-4. *in orationis studio... morabatur*: *cellula*, che, pur con più ristretto ventaglio semantico di *cella*, può indicare vari tipi di locale, qui indica la cella monastica, in questo caso la stanza riservata all'abate. *Orationis studium* è *iunctura* ricorrente: cfr. I 4, lin. 8; II 4, linn. 4 e 27.

15. *dilaceratum puerum*: il giovane monaco viene straziato dal crollo, ma in nessun punto del racconto viene dato per morto. Tale appaiono crederlo i confratelli, che annunciano a Benedetto l'incidente *graui luctu*, e il diavolo stesso, che aveva ritenuto di potere irridere al santo per la morte del ragazzo, *de... interitu* (linn. 23-4). In realtà non si tratta di resurrezione, ma della guarigione di un ferito grave. La restituzione di un morto alla vita arriverà, unico caso nella biografia di Benedetto, quasi alla fine di questo secondo libro (cap. 32) e sarà raccontata con ben maggiore risalto e più marcata drammatizzazione. Anche in questo capitolo, tuttavia, la scena è costruita sulla falsariga degli episodi biblici di resurrezione (cfr. Mähler 1973, pp. 412-3). Sono stringenti le analogie con quelli di Elia che resuscita il figlio della vedova di Zarepta (*3 Reg.* 17, 17-24), di Eliseo che resuscita il figlio della Sunammita (*4 Reg.* 4, 33-5) e di Pietro che resuscita Tabita (*Act. Ap.* 9, 39-41). La vittima è un fanciullo, *puerulus monachus*, come negli episodi di Elia e di Eliseo; è figlio di una persona di rango (*curialis filius*), come il figlio della ricca Sunammita; come questo viene fatto deporre sul letto (lin. 18 *in psyatio*); come Eliseo e Pietro, apprestandosi all'atto taumaturgico Benedetto fa uscire tutti dalla stanza e chiude la porta (lin. 20 *missisque foras fratribus cellam clausit*); come Elia, Eliseo e Pietro invoca il Signore e come loro riconsegna il defunto richiamato alla vita. Il particolare della stanza sgombrata e chiusa si incontra anche in due miracoli di Martino di Tours (cfr. Sulpicio Severo, *Vita Martini* 7, 3; 8, 2; ved. anche la nota a I 2, 45).

25-6. *Coepit... nuntiare*: è annunciato il trapasso a una diversa serie di taumaturgie. I capitoli 12-22 racconteranno miracoli catalogabili come cognitivi: predizioni di eventi futuri, simulazioni smasche-

rate, discernimento di colpe occulte, visioni a distanza. La profezia non è l'unico tra i poteri taumaturgici di Benedetto, che ha compiuto miracoli di diverso tipo nei capitoli precedenti e altri ne compirà, fino al più grande fra tutti, cioè la resurrezione di un ragazzo (cap. 32) e neppure costituisce l'aspetto che più di ogni altro connota il personaggio. Più in là, sollecitato da Pietro, Gregorio chiarirà che anche Benedetto dispose solo a tratti del dono profetico, che non è una *uirtus* permanente (21, 3-4). Anche nella prima omelia su Ezechiele, che vuole essere di introduzione all'intero commento sul profeta biblico, spiega che profetare non è solo antivedere, ma anche cogliere i significati spirituali delle realtà esterne, intendere le implicazioni insite nel presente (*Hom. Hiez.* I 1, 1): una dimensione nella quale Benedetto non appare specificamente coinvolto. Nondimeno, il biografo rivolge grande attenzione all'aspetto profetico del suo personaggio, al suo duplice potere di antiveggenza e discernimento degli spiriti, e struttura i capitoli seguenti come un blocco centrale: da essi, più che dagli altri, il santo è presentato come erede e successore dei grandi personaggi veterotestamentari.

12

Alcuni monaci prendono cibo contro la regola

1. *contra regulam*: non si allude a una precisa regola scritta, che in questo caso sarebbe la *Regula Benedicti* o una sua prima redazione. *Regula* è l'osservanza, il complesso di norme in uso nel monastero, non necessariamente scritte né raccolte in un testo organico: cfr. la nota a 1, 40-1.

2-3. *ad responsum... egrederentur fratres*: cfr. *Regula Benedicti* 51, 1 *Frater qui pro quouis responso dirigitur*. L'espressione ritorna quasi identica poco sotto (lin. 5). *Responsum* è un neologismo semantico del latino tardo e vale «incarico, affare, incombenza». Gregorio lo usa con questo significato, al plurale, in due passi del terzo libro (32, 3 e 36, 1) e ad apertura della lettera a Leandro premessa ai *Moralia* per indicare «gli affari della chiesa» di cui egli ebbe la responsabilità durante il soggiorno a Costantinopoli come apocrisario pontificio. In altri due casi, invece, il vocabolo ha il consueto significato di «risposta» (13, lin. 11 e 22, lin. 34). Per antica consuetudine, stabilita in Oriente fin da Pacomio e testimoniata in Occidente già dall'*Ordo monasterii* (la prima regola in lingua latina, composta intorno al 395 nell'Africa di Agostino), i monaci non venivano mandati fuori dal monastero da soli, ma almeno in due (cfr. Gerolamo, *Pachomiana*, *Praecepta* 56 *Nullus solus foras mittatur ad aliquod negotium, nisi iuncto et altero*;

Ordo monasterii 8 *Si opus fuerit ad aliquam necessitatem monasterii mitti, duo eant*). Le uscite a cui qui ci si riferisce, riguardano naturalmente (visto il divieto di mangiare fuori dal monastero) quelle in luoghi vicini e comprese nell'arco della giornata. Ma la missione del monaco poteva anche comportare viaggi per destinazioni lontane e prolungati soggiorni fuori dal cenobio: p. es. nel caso di Libertino, inviato *pro utilitate monasterii* da Fondi a Ravenna (cfr. I 2, 5 e, sul tema dei viaggi monastici, ved. la nota a I 2, 10).

3-4. *cibum... minime sumerent*: il divieto è presente, seccamente formulato, già nell'*Ordo monasterii* (8, lin. 30 sg. *Nemo extra monasterium sine praecepto manducet neque bibat*). Non è previsto dalla *Regula Magistri*, che nei molti capitoli dedicati ai viaggi sciorina una casistica minuziosa e severa sui comportamenti del monaco fuori dal monastero. Lo impone in termini perentori la *Regula Benedicti*, che avverte anche di non cedere a eventuali, insistenti inviti e stabilisce un castigo non lieve per i trasgressori (cap. 51).

11. *Vbi comedistis?*: la domanda è apparente, come le altre che seguono. Benedetto sa che i confratelli hanno mangiato e bevuto, dove e che cosa (ved. lin. 12 sgg.), poiché, come si dirà nell'episodio di Esilarato, non potevano restargli nascoste le cose compiute a distanza (18, linn. 6-7). L'impietoso interrogatorio dà inizio alla sequenza di episodi che mostreranno la sua capacità di leggere nei cuori, scrutare i pensieri, vedere a distanza. Il modello è, ancora una volta, rintracciabile nel ciclo di Eliseo (*4 Reg.* 5, 20-6). Analogie stringenti se ne colgono in particolare nel cap. 19, ma l'intero episodio del profeta che vede *in spiritu* l'inganno del servo Ghecazi ha influenzato questo gruppo di capitoli dedicati ai poteri profetici di Benedetto. Lo sottolineerà Pietro alla fine del capitolo successivo. Qui l'inizio del dialogo fra il santo che interroga e gli accusati che negano (*responderunt, dicentes*: «*Nusquam*») riecheggia quello di Eliseo con il servo (*4 Reg.* 5, 25 *Dixit Eliseus: Vnde uenis, Giezi? Qui respondit: Non iuit seruus tuus quoquam*; «Disse Eliseo: Da dove vieni, Ghecazi? Ed egli rispose: Il tuo servo non è andato in nessun luogo»).

13

Il fratello del monaco Valentiniano commette la stessa colpa

2. *Valentiniani*: Valentiniano è tra i quattro discepoli di Benedetto che Gregorio nomina come sue fonti alla fine del Prologo (lin. 19). Fu monaco a Cassino per lungo tempo, dato che il fratello venne a visitarlo per anni (*annis singulis*), fino a farne una consuetudine. Poi fu «per molti anni» abate del monastero di san Pancrazio in Laterano. È

già morto quando Gregorio compone i *Dialoghi* (ved. *Prol.*, lin. 20 *praefuit*). Cfr. *PCBE* II, *Valentinianus* 4, p. 2224.

3. *laicus, sed religiosus*: per *religiosus*, «pio, di buoni sentimenti», ved. la nota a I 1, 34-5. *Laicus*, usato sia come aggettivo che come sostantivo, dal greco λαικός, «del popolo, appartenente al popolo», indica, come sempre nel latino cristiano da Tertulliano in poi, chi non è *clericus*, e, più tardi, anche chi non è monaco. Gregorio lo dice due volte di sé, alludendo al periodo in cui non si era ancora dato alla vita monastica (IV 36, 7; 42, 1).

7. *uiator*: l'occasionale compagno di viaggio (linn. 12, 20, 28 *conuiator*) è il diavolo, camuffatosi da viandante.

8-9. *Veni, frater... Absit, frater*: i due viandanti si rivolgono l'uno all'altro con il titolo di «fratello», forse in qualità di pellegrini. Benedetto aprirà con questo appellativo il suo aspro rimbrotto (lin. 28).

31-2. *eius pedibus prouolutus*: anche qui il colpevole si getta ai piedi dell'abate, forse con pari vergogna, ma senza la paura dei monaci *tremefacti* del capitolo precedente (12, lin. 17).

35-6. *Helisei spiritum... qui... praesens fuit*: Pietro allude all'episodio che abbiamo segnalato sopra (*4 Reg.* 5, 20-6), nel quale Eliseo vede a distanza l'inganno del servo. È stato anche proposto il confronto con *3 Reg.* 13, dove un uomo di Dio, al quale è stato dato l'ordine celeste di non accettare da mangiare e bere, dopo avere resistito a due inviti, cede al terzo e viene subito punito, sbranato da un leone sulla via del ritorno a casa (cfr. Mähler 1973, p. 413 sg.). Questo episodio viene ricordato e commentato a IV 25.

14

L'inganno del re Totila viene smascherato

2. *Gothorum... temporibus*: con quelli ai Longobardi gli accenni alla dominazione gotica offrono i riferimenti storico-cronologici più frequenti nei *Dialoghi* e più di quelli sono circostanziati. Sebbene Gregorio attribuisca alla dominazione longobarda l'immagine complessiva di maggiore violenza (cfr. in particolare III 38), è ai soldati goti, ai loro capi, al loro re che addebita il maggior numero delle efferatezze raccontate, anche se in taluni casi il loro profilo appare meno negativo (ved. Introduzione, pp. XXXIX-XLI e le note a I 10, 121 e a II 6, 2). *rex... Totila*: Baduila, passato alla storia col soprannome di Totila, l'immortale, e giudicato dai moderni ora come il più audace e geniale dei re ostrogoti dopo Teoderico, ora come un sovrano barbaro e feroce, salì al trono, non ancora trentenne, nell'autunno del 541. Muovendo dalla parte dell'Italia rimasta ai Goti, quella settentriona-

le, e con una serie straordinaria di vittorie sull'esercito bizantino di Belisario, riconquistò gran parte della penisola e nel dicembre del 546, dopo un lungo assedio, entrò a Roma. In questo periodo o qualche tempo prima, quando muoveva per prendere Napoli, va collocata la visita al monastero benedettino. In seguito, dopo alterne vicende, che lo videro ora avanzare, ora arretrare lungo la penisola, nel luglio del 552 fu sconfitto dal generale bizantino Narsete a Tagina (Gualdo Tadino) e morì durante la fuga. È il personaggio politico più presente nei *Dialoghi*, comprimario, oltre che in questi capitoli, di altre grandi vicende di taumaturgia. Gregorio ne fa una figura complessa, di sentimenti e reazioni emotive contrastanti. Lo rappresenta come tiranno e persecutore feroce, lo definisce *perfidus* e *crudelitatis inmanissimae uesania succensus* (III 11, 1; 13, 1) e *crudelissimus* (III 12, 2 e 3), gli attribuisce *perfida mens* (lin. 6) ed *effera* (III 6, 2; 12, 3), *furoris insania* (III 12, 2), *crudelitas* (III 12, 2), *insatiabilis furor* (III 12, 3). Gli addebita condanne inique (III 12: il vescovo di Otricoli, Fulgenzio, è imprigionato per avere offerto doni non graditi) e orrende torture (III 11: il vescovo di Populonia, Cerbonio, viene dato in pasto agli orsi; III 13: per suo ordine il vescovo di Perugia, Ercolano, viene scuoiato e decapitato, i cittadini passati a fil di spada). Ma nel contempo lo descrive in ginocchio davanti a Benedetto, colmo di tanta reverenza da non osare rialzarsi dopo reiterati inviti, pronto ad accettare i duri rimproveri del santo e a chiederne alla fine la benedizione (15, 1-2), confuso e insieme contento quando fallisce lo stratagemma escogitato per mettere alla prova il vescovo di Canosa, Sabino (III 5, 2), rapido a mutare i sospetti in profonda reverenza di fronte alle prove di santità dei vescovi Cassio (III 6) e Cerbonio (III 11, 3).

6. *perfidae mentis*: negli scrittori cristiani *perfidia*, spesso opposto a < *fides*, è l'eresia, il rifiuto della retta fede, e *perfidus* è l'eretico o il miscredente. Nel caso di Totila la *perfida mens* è l'incredulità, la diffidenza, e appare un carattere costitutivo della psicologia del personaggio, che si lascia attrarre dalle qualità degli uomini di Dio, ma guarda a esse con sospetto e non rinuncia a metterle alla prova. La stessa diffidenza manifestata qui nei confronti di Benedetto il re goto avrà per lo *spiritus prophetiae* del vescovo di Canosa, Sabino. Lo stratagemma escogitato in quel caso metterà in atto un rovesciamento dei ruoli: qui è lo scudiero che prende il posto del re, camuffandosi con i suoi abiti e presentandosi all'uomo di Dio *quasi in persona sua* (linn. 9-10), lì sarà il re stesso a sostituirsi a un servo e a porgere al vecchio e cieco vescovo il calice del vino (III 5, 1-2). Ancora un caso di *perfidia* narrerà il capitolo successivo, nel quale Totila scambierà per segni di *assidua potatio* il naturale colorito rubizzo del vescovo di Narni, Cassio (III 6, 1).

8. *Riggo*: non è conosciuto per altra via, mentre dei tre che lo ac-

compagnano resta traccia in altre fonti, fra le quali la *Guerra gotica* di Procopio, che dà notizia della morte di Ruderic, a Ostia prima della conquista di Roma nel dicembre 546, e così fornisce il *terminus ante quem* per il nostro episodio. Cfr. *PCBE* II, *Riggo*, p. 1895 sg.; *Ruderic*, p. 1921; *Vult*, p. 2369; *Blidin*, p. 311 sg. *Spatarius* è termine tardo, che indica un militare di rango o un dignitario delle corti romano-barbariche o della corte imperiale. Lo ritroviamo a III 6, 2 per un armigero di Totila (che potrebbe essere lo stesso Riggo) e a IV 27, 12 per un bulgaro al servizio di Narsete.

15
Profezia riguardo al re Totila

2. *Tunc*: riattacca immediatamente il racconto al capitolo precedente. La visita di Totila a Benedetto segue al rapporto fattogli dai suoi emissari e a esso si deve il suo comportamento al cospetto del santo. Riggo e i suoi compagni erano rimasti folgorati dalla prontezza con la quale il loro inganno era stato smascherato, erano stramazzati a terra (come Saulo e i suoi compagni sulla via di Damasco: cfr. *Act. Ap.* 26, 14), e quando si erano rialzati non avevano osato avvicinarsi a Benedetto ed erano corsi dal re ancora trepidanti. Totila eredita le loro emozioni e accentua ulteriormente i loro gesti. Neanche lui osa accostarsi a Benedetto e si prosterna da lontano. Rimane a terra senza ascoltare il triplice invito a rialzarsi fino a quando è il santo stesso a risollevarlo. La scena è rappresentata con tinte molto forti. A fronte di Totila, umiliato e tremante, grandeggia la figura del santo, che si accosta al re prostrato solo per un atto di condiscendenza (lin. 6 *dignatus est accedere*), lo soverchia con la requisitoria delle malefatte compiute, lo atterrisce con l'annuncio della morte. La dimensione profetica di Benedetto era stata inizialmente sottovalutata da alcuni studiosi (p. es., Mähler 1973), i quali, interessati a individuare in questo gruppo di capitoli gli echi biblici e a ritenerli concepiti da Gregorio come la riproposta tipologica del ciclo di Eliseo, avevano dato rilievo soprattutto al discernimento degli spiriti da parte di Benedetto, la sua capacità di vedere le cose accadute a distanza leggendo nel cuore e nei pensieri degli uomini. In seguito, altri studiosi (Petersen 1984, pp. 45-9) hanno messo in luce la centralità nella figura di Benedetto del ruolo di profeta. Il dono di prevedere il futuro e annunciare grandi eventi epocali distingue il santo e lo pone su un piano ben più alto rispetto agli altri personaggi come Equizio, Sabino, Costanzo, Isacco di Spoleto, con i quali invece egli condivide quel carisma «of second category» (Petersen) che è il discernimento. Ma – bisogna aggiungere – non è solo il dono della profezia a

connotarlo principalmente e a segnarne la statura. A esso si unisce quello della παρρησία, la libertà di parola con cui il profeta biblico e il filosofo antico si contrapponevano al tiranno. Benedetto lo esercita per rimproverare il monarca barbaro per le sue azioni, rinfacciargli i mali commessi, vietargli di compierne altri.

9. *uentura praenuntiauit*: sono numerosi i precedenti letterari di questa scena di predizione minuziosamente indicati dagli studiosi (ved. specialmente Cusack 1975). Il confronto più noto, e divenuto classico nella letteratura agiografica, fra un principe ostile e un uomo di Dio è quello fra Martino di Tours e l'usurpatore Massimo narrato da Sulpicio Severo (*Vita Martini* 20, 8-9), debitore a sua volta di una tradizione che attribuiva virtù profetiche ai grandi e santi asceti, ricercati e interrogati per questo motivo da principi e sovrani. Gli *Apophthegmata Patrum* ricordano le predizioni dei padri del deserto, Atanasio racconta di Antonio, interpellato per lettera dagli imperatori Costantino, Costanzo e Costante (Atanasio, *Vita Antonii* 81), Agostino (*Ciu.* V 26), Rufino (*Historia ecclesiastica* XI 19 e 32), Palladio (*Historia Lausiaca* 35, 2), la *Historia monachorum* (1, 1, 6, pp. 248-9 Schulz-Flügel) narrano che Giovanni di Licopoli predisse a Teodosio la vittoria su Massimo e (secondo Rufino) sull'usurpatore Eugenio. Eugippio racconta che san Severino riconobbe Odoacre, che si era recato da lui in incognito *uilissimis pellibus coopertus*, ne previde il futuro regno e la morte al tredicesimo anno (*Vita sancti Seuerini* 7 e 32). A monte di questa letteratura stavano i racconti biblici, che ispiravano i comportamenti dei nuovi eroi cristiani. Sicuramente non era ignoto a Gregorio l'episodio di Cazael, al quale fu predetto che sarebbe diventato re e avrebbe fatto grande male agli Israeliti (*4 Reg.* 8, 7-15), tratto da quel ciclo di Eliseo sul quale il papa, per sua stessa ammissione, modella molte delle azioni di Benedetto. E tuttavia il nostro capitolo non è un mero ricalco di nessuna di queste scene. Gregorio ha messo insieme spunti e motivi di diversa derivazione e ha fatto di Benedetto un eroe unico, di inarrivabile grandezza. A guardar bene, in nessuno degli antecedenti citati il profeta è stato rappresentato così distante e superiore rispetto al suo interlocutore.

10-1. *Romam... transiturus*: a Roma Totila entrò due volte, nel dicembre 546 e nel gennaio 550; nel maggio di quell'anno, varcato il mare, passò in Sicilia.

11-2. *nouem annis regnas, decimo morieris*: in realtà Totila, salito al trono nel novembre 541 e morto nell'agosto 552, regnò dieci anni e alcuni mesi e morì nell'undicesimo anno.

18. *antestis Canusinae ecclesiae*: vescovo per un lunghissimo periodo, circa un cinquantennio secondo le date fissate dalla tradizione, Sabino è una delle figure di maggior rilievo dell'episcopato italiano

della prima metà del VI secolo: cfr. *PCBE* II, *Sabinus* 7, pp. 1975-7. Partecipò a diversi concili e vi ebbe un ruolo di primo piano. Nel 535 fu a capo di una delegazione inviata da papa Agapito a Costantinopoli per scongiurare il conflitto fra Goti e Bizantini, ebbe più volte incarichi importanti, edificò chiese e battisteri. Diventato cieco, fu protagonista di un incontro con Totila nell'episcopio di Canosa, che Gregorio ricorderà a III 5, 1-2.

22. *ciuitas ista destruetur*: si riferisce alla prima conquista di Roma, che aprì le porte alle truppe ostrogote la notte del 17 dicembre 546. La profezia di Sabino, anche se non convalidata *ex euentu*, appare giustificata dal rischio che allora corse la città di essere completamente distrutta. Al mattino Totila aveva fatto cessare il massacro dei cittadini, e più tardi fu messo fine anche al saccheggio. Ma nei mesi successivi, per indurre all'accordo Giustiniano, il re, dopo avere minacciato la distruzione totale e lo sterminio dei senatori, poiché l'imperatore si rifiutava di negoziare, relegò in Campania la popolazione sopravvissuta e cominciò ad abbattere le porte e le mura. L'operazione fu interrotta quando Totila si allontanò da Roma e marciò verso Spoleto, che era stata ripresa dalle truppe imperiali. Nell'aprile 547 Belisario, sbaragliato l'esercito goto lasciato a difesa della città, riprese Roma, ricostruì rapidamente le mura e riuscì a respingere Totila prontamente accorso. La conversazione fra Benedetto e Sabino fa pensare alle visioni profetiche di Antonio e Serapione (Atanasio, *Vita Antonii* 81, 3).

23-4. *Roma... non exterminabitur*: non saranno gli assalti dei barbari a distruggere Roma, ma le calamità naturali. Espressioni più compiute della predicazione profetica di Gregorio e del suo pensiero apocalittico si leggono in altri suoi scritti, in particolare nelle *Omelie su Ezechiele*, pronunciate fra la fine del 593 e i primi mesi del 594, quando incombeva la minaccia di Agilulfo. In una di esse, p. es., è esplicito l'intento del papa di leggere nella parabola proposta dal profeta per il dramma di Israele l'annuncio della fine di Roma e delle altre città dell'uomo, «desolate dalla strage, annientate dalla spada, tormentate dalla fame, inghiottite dai terremoti» (*Hom. Hiez.* II 6, 24, dove si commenta *Ez.* 24, 3-5). Brani analoghi al nostro, di uguale contenuto profetico, si trovano ancora nei *Dialoghi*, in questo secondo libro, quando Benedetto profetizza la distruzione di Montecassino (cap. 17), e alla fine del terzo, dove Redento, vescovo di Ferento, ha la visione dell'invasione longobarda e delle sue terribili conseguenze (III 38). Accostati l'uno all'altro e letti in successione, questi tre brani costituiscono un trittico storico ed esemplare, che mostra come la reazione di Gregorio davanti alla decadenza storica di Roma si trasferisca su un piano escatologico e la storia contemporanea venga da lui interpretata ed esposta con il linguaggio dei profeti dell'Antico Testamento.

25-6. *prophetiae mysteria... luce clariora*: la previsione di Sabino non si è compiuta. È diventata, invece, realtà storica, «più chiara della luce», la visione di Benedetto. Roma ha resistito ai Goti di Totila, resiste ai Longobardi di Agilulfo, avrà fine con il mondo, corrosa, come il mondo, dalle calamità della natura. In tutti e tre i brani di questo trittico alla predizione Gregorio aggiunge la testimonianza dell'avvenuto adempimento, conformandosi a una duplice tradizione. Da un canto obbedisce al costume agiografico, secondo il quale al racconto delle profezie segue pressoché immancabilmente il commento sulla infallibilità del veggente, confermata dall'evento. Così fanno – per citare due fra i modelli di Gregorio – Atanasio con Antonio (*Vita Antonii* 83) e Sulpicio Severo con Martino (*Vita Martini* 20, 9). Da un altro canto opera in lui, derivato dalla consuetudine cristiana della tipologia biblica, il gusto di ritrovare nel presente l'adempimento della profezia sacra.

30. *Honoratus*: prima monaco a Cassino, e a lungo vicino a Benedetto, è abate di Subiaco quando Gregorio scrive (*Prol.* 2). Cfr. *PCBE* II, *Honoratus* 15, p. 1011.

16

Un chierico, posseduto dal demonio, viene liberato

2. *Aquinensis ecclesiae*: Aquino, in provincia di Frosinone, antico centro volsco, poi municipio romano, è a ovest di Montecassino, a circa 10 km.

3-4. *Constantio*: fu vescovo di Aquino alla metà del VI secolo. Unica fonte sono i due cenni che gli dedica Gregorio, qui e a III 8, dove è protagonista di un episodio di profezia. Una *Vita Constantii*, scritta nel XII secolo da Pietro Diacono, è andata perduta. Cfr. *PCBE* II, *Constantius* 25, p. 480. Sull'età, l'ambiente, il culto cfr. F. Carcione (a cura di), *Costanzo di Aquino*, Venafro 2000.

6-7. *quanta esset in Benedicto gratia*: Benedetto esercita qui un doppio potere, di esorcista e di veggente. Il primo intervento è messo in risalto dal rifiuto dei santi martiri, che negano la guarigione al chierico indemoniato perché sia Benedetto a risanarlo. Il secondo fornisce, attraverso le domande che porrà Pietro, la reale motivazione del racconto: proporre l'esegesi di alcuni passi della Scrittura e chiarire con essa un ulteriore aspetto della santità profetica di Benedetto. La vicenda del chierico di Aquino richiama due episodi narrati da Palladio nelle biografie dei due Macarii, l'Egiziano e l'Alessandrino. Il primo predisse al suo discepolo Giovanni l'orrenda punizione che lo colse per non essersi guardato, da prete, dal peccato dell'avarizia

(*Historia Lausiaca* 17, 3-4). il secondo risanò un prete pentito, al quale un cancro aveva corroso la faccia per aver osato esercitare la funzione sacerdotale pur essendo colpevole di fornicazione (*Historia Lausiaca* 18, 19-21).

22. *diuinitatis... secreta*: rispondendo ai dubbi espressi dal suo interlocutore, Gregorio mette a confronto alcuni passi di Paolo tratti da *Ep. Rom.* e *1 Ep. Cor.* e vi intreccia una lunga riflessione sulla conoscenza dell'uomo e la sua possibilità di accostarsi ai segreti divini. Le citazioni paoline si susseguono proposte ora da Pietro, che in esse intende affermata da Paolo l'imperscrutabilità dei decreti divini, ora da Gregorio, che ne ricava esiti diversi. Il pensiero conclusivo di questa pagina di esegesi – ampia e puntuale e fitta di citazioni bibliche, come raramente accade – è che il mistero divino rimane inafferrabile e occulti restano all'uomo i criteri dell'agire provvidenziale finché egli resta gravato «dal peso della carne corruttibile» (lin. 57), ma i giusti, i santi «in quanto sono una cosa sola col Signore, non ne ignorano il pensiero» (linn. 33-4). Essi «non conoscendo ancora perfettamente i segreti di Dio, affermano che i suoi giudizi sono incomprensibili» (linn. 59-61), ma attraverso le parole della Scrittura o grazie a occulte rivelazioni, se ignorano i giudizi che Dio tace, conoscono quelli che egli pronuncia (linn. 64-5). È, sostanzialmente, la soluzione illustrata anche in altri scritti, pur con più costruita tessitura esegetica, per esempio nei *Moralia*. In un capitolo del decimo libro, muovendo da un versetto di *Giobbe* sui segreti della sapienza divina (*Iob* 11, 5-6 *Vtinam Deus loqueretur tibi... ut ostenderet tibi secreta sapientiae*), Gregorio cita *Ep. Rom.* 11, 33-4, i due versetti che stanno al centro del nostro passo, per mostrare che le opere della sapienza divina sono manifeste a coloro che Dio ispira e illumina. Pochi sono capaci di indagare questi segreti, «poiché è giusto che noi mortali ignoriamo quello che la sapienza immortale giustamente dispone di noi sopra di noi», ma «Paolo era proteso verso questi segreti» e proprio perché «si sfinisce nella ricerca, ma... progredisce grazie a questo sfinimento» si accosta alla sapienza di Dio (*Mor.* X 6, 6-7). In un'altra omelia, citando i due versetti di Paolo, dirà che l'apostolo più di ogni altro uomo «penetrò nei segreti celesti e tuttavia in quella sublime altezza conservò l'umiltà del cuore... e non riuscendo a penetrare per mezzo della conoscenza nelle profondità del mistero, bussa alla porta del segreto di Dio e rimane lì davanti, riconoscendo umilmente la propria impotenza» (*Mor.* XXVIII 4, 13; trad. di E. Gandolfo).

70-1. *Concordat ergo... sententia*: l'ultimo dei testi citati, l'unico non paolino, è un versetto salmico (*Ps.* 118, 13), ricordato due volte, prima da Pietro, che vi scorge contraddizione con Paolo, poi da Gregorio, che ne ricava la conclusione, il definitivo suggello, del suo *ex-*

cursus esegetico: la concordia dell'antica con la nuova verità, del profeta biblico con l'apostolo che dispensa, *egregius praedicator* (lin. 29), la dottrina di Cristo.

17

Benedetto profetizza la distruzione del suo monastero

2. *Theopropus*: un nobile, legato a Benedetto da rapporti di grande fiducia e familiarità e «convertito» dalle esortazioni del santo: conversione a una condotta più pia, senza lasciare lo stato laicale, non alla vita monastica (come vorrebbe Dagens 1977a, p. 181). Così sembra doversi desumere dalla notizia che ne viene data a 35, 4, secondo la quale egli vive nel *castrum* di Cassino e dispone di servitori. Cfr. *PCBE* II, p. 2190.

3. *conuersus*: *conuersio* e *conuerto* indicano spesso l'adesione alla vita monastica, ma non esclusivamente. Gregorio li impiega anche nell'accezione più larga e consueta, per indicare il passaggio dall'incredulità alla fede, dal peccato al pentimento. In un passo dei *Moralia*, p. es., analizza minutamente i moti della coscienza (la tristezza per i peccati compiuti, il desiderio di una nuova vita, la resistenza ai richiami della carne, ecc.) e le varie tappe «nel processo della conversione», *in uice conuersionis* (*Mor.* II 11, 26-7). Nei *Dialoghi* ricorrono sia nel primo significato (p. es. I 2, 1; II 6, 1; III 21, 1, ecc.); sia, più frequentemente, nel secondo (II 19, 1; III 17, 7. 9. 13; 31, 1. 7 ecc.). Per *conuersatio*, negli scritti agiografici spesso equivalente a *conuersio* e confusa con essa dagli amanuensi, ricorrente nei *Dialoghi* sempre con riferimento alla condizione monastica, cfr. la nota a I 1, 5.

6. *amarissime flentem*: il pianto di Benedetto richiama l'orrore e le lacrime di Antonio all'annuncio delle future persecuzioni ariane (Atanasio, *Vita Antonii* 82, 4-8). Esso è diverso dal pianto che accompagna solitamente le orazioni del santo, perché nasce da profonda amarezza, dal dolore (lin. 8 *moerendo*), è a lungo incontenibile (lin. 7 *non finiri lacrimas*). La preghiera accompagnata dalle lacrime è prescritta al monaco nella *Regola* benedettina come quella che meglio viene esaudita (*Regula Benedicti* 20, 3). Consueta anche a Benedetto (lin. 8 *ut consueuerat*), si richiama alle istanze originarie della tradizione eucologica monastica, p. es. in Cassiano, che introdusse nell'Occidente le dottrine dei padri orientali e dei grandi teorici della vita di orazione, Origene ed Evagrio. Poco prima di lui Gerolamo aveva indicato, in polemica con Vigilanzio, che questo «è il compito del monaco, non di insegnare, ma di piangere, di piangere sé o il mondo» (*Contra Vigilantium* 15, *PL* XXVIII, col. 367a). La scena è

stata accostata anche a *4 Reg.* 8, 11-2, dove Eliseo piange perché conosce il male che Cazael farà agli Israeliti (Mähler 1973, p. 414).

11. *gentibus*: «ai barbari», come sotto, lin. 20. Più spesso *gens* è accompagnato da un aggettivo o da un nome (lin. 15. Ved. III 11, 4; 26, 2; 31, 7-8; 38, 3; IV 27, 12) e specificamente riferito a Longobardi, Visigoti e Bulgari.

14-5. *nos... cernimus*: anche qui, come in precedenza, raccontando di Totila (15, linn. 25-6), Gregorio fa seguire alla profezia la testimonianza che essa si è adempiuta.

15-6. *destructum... monasterium*: la distruzione di Montecassino < viene collocata nel 577, secondo la datazione proposta da Brechter 1938. Essa sembra preferibile alle tante che sono circolate nei secoli, non esclusa la più fortunata, il 589, alla quale si è ritenuto desse forza il presente passo, dove *modo* (lin. 15) e *nuper* (lin. 17) fanno pensare a un avvenimento recente. In realtà i due avverbi non impongono una datazione così ravvicinata, quattro o cinque anni prima della redazione dei *Dialoghi*. In un capitolo del terzo libro, menzionando Costanzo (il vescovo di Aquino ricordato a 16, 1), Benedetto lo dice morto recentemente, *nuper*, ai tempi del papa Giovanni (cioè Giovanni III, 561-574), dunque almeno una ventina di anni prima (III 8, 1 *Constantius... qui nuper prodecessoris mei tempore beatae memoriae Iohannis papae defunctus est*). Questa è la prima notizia che ci resta sulla fine dell'originaria abbazia di Montecassino. Le fonti più antiche, a lunga distanza da Gregorio, cioè la *Historia Langobardorum* di Paolo Diacono (circa 720-790) e la *Chronica Casinensis monasterii* di Leone Marsicano, vescovo di Ostia (morto nel 1115), sono infarcite di racconti leggendari. Fra questi è da porre quello riguardante la sorte dei monaci dopo la distruzione operata dai Longobardi e, più tardi, la ricostruzione dell'abbazia. Paolo Diacono racconta che i monaci in fuga «si diressero a Roma», portando con sé la *Regola*, il peso del pane e la misura del vino (*Historia Langobardorum* IV 17, *MGH Scr. rerum Lang.*, p. 122), ma non afferma che la comunità venne a Roma per intero (potrebbe essere stata accolta in parte nei monasteri dei dintorni o essersi fermata in quelli sulla strada), non accenna a un convento romano, né, infine, sa alcunché delle successive vicende della comunità a eccezione dei nomi dei primi abati dopo Benedetto. Secondo Leone (*Chronica Casinensis* 1, 2 *MGH SS* 34), i monaci, scampati ai barbari e rifugiatisi tutti a Roma, col permesso del papa Pelagio II costruirono un monastero presso il Laterano. Rimasti lì per più di un secolo, nel 720, avutane licenza dal papa Gregorio II, ritornarono a Cassino, guidati dal bresciano Petronace, e ricostruirono l'abbazia. Il racconto di Leone muove dall'accenno al discepolo Valentiniano, che diresse per molti anni «il monastero del Laterano» in *Prol.*, linn. 19-

20: si tratta di mera congettura, poiché Gregorio non dice che la comunità del Laterano era la stessa di Montecassino. È stato il cronista, desideroso di provare la continuità di Montecassino con il suo fondatore, a costruire un ponte fra la distruzione longobarda e la restaurazione sotto Petronace.

21. *Pauli uicem*: l'epilogo sapienziale che fa da suggello alla vicenda cassinese e alla profezia di Benedetto è tratto dal racconto relativo al naufragio di Paolo in *Act. Ap.* 27, 22-4: come l'apostolo ai marinai della nave, Benedetto annuncia ai suoi monaci che nessuno di essi perirà; come la nave di Paolo, sarà il monastero a patire danni e rovine, ma sopravviveranno l'istituzione e gli uomini che le danno vita.

18

Il furto di un barile di vino viene scoperto grazie allo Spirito

2. *Exhilaratus noster*: un giovane servo (linn. 8 e 13 *puer*: il termine va riferito più alla condizione servile che all'età e non autorizza a supporre che si trattasse di un adolescente fra i diciassette e i venti anni, come vorrebbe Chapman 1929, p. 141; cfr. la nota a I 4, 138-9), che fa parte della schiera dei «convertiti» da Benedetto. Infatti, ravvedutosi della frode commessa, si diede (ma non si dice dopo quanto tempo) alla vita monastica e come monaco lo conobbe Pietro. Dal monastero si sarebbe avviato a una brillante carriera ecclesiastica e diplomatica se va identificato, come si suole fare, con l'*Exhilaratus noster* che Gregorio, come riferisce in una lettera del settembre-ottobre 594, avrebbe avuto in animo di mandare a Costantinopoli per chiarire all'imperatore un'oscura vicenda nella quale egli era stato calunniosamente coinvolto (*Ep.* V 6), e con l'*Exhilaratus secundicerius notariorum* (cioè vicecapo dei notai), ricordato come latore di preziose reliquie orientali in una lettera del giugno 597 (*Ep.* VII 29). Meno probabile l'identificazione con un altro Esilarato, che compare vescovo, processato per gravi colpe e alla fine perdonato e reintegrato, in una lettera del settembre 603 (*Ep.* XIV 4). Cfr. *PCBE* II, *Exhilaratus* 2, p. 727 (nella stessa pagina, *Exhilaratus* 1 e *Exhilaratus* 3, tenuti distinti dal nostro). Riprende qui la serie degli episodi di miracoloso discernimento, a cui, dopo i capp. 12 e 13, saranno dedicati ancora i capp. 19 e 20. Questo, fatta eccezione per qualche particolare, è identico a quello raccontato a III 14, 9, protagonista il monaco Isacco.

4-5. *uulgo flascones*: per questa forma di attenzione all'uso lessicale ved. la nota a I *Prol.* 80-4.

12. *serpens*: sul serpente, fra gli animali più presenti nel racconto agiografico, ved. la nota a I 3, 14.

19

I fazzoletti accettati in dono da un monaco

2. *uicus*: uno dei villaggi convertiti dall'idolatria al cristianesimo per effetto dell'apostolato di Benedetto. Cfr. la nota a 8, 100-1.

5. *sanctimoniales feminae*: donne consacrate alla vita religiosa, che è possibile vivessero in comunità, come le *sanctimoniales* o *ancillae* o *famulae* o *uirgines Dei* dei *monasteria uirginum* diretti da Equizio (ved. I 4, 4-7 e la nota a I 4, 48), diversamente da altre *sanctimoniales* che compariranno in capitoli successivi e che praticavano forme diverse di vita ascetica.

9. *mappulas*: la *mappula*, «fazzoletto, tovaglietta» (vocabolo del latino tardo), fa parte del corredo del monaco ed è espressamente nominata nella regola benedettina assieme agli altri capi – la tunica, le scarpe, la cintura ecc. – che è lecito ricevere unicamente dall'abate e solo in uso, non in possesso. La regola minaccia gravi sanzioni a chi detenga qualcosa che non abbia ricevuto dall'abate, «affinché sia amputato alle radici il vizio della proprietà» (*Regula Benedicti* 55, 17-9). Appaiono così meglio spiegabili la veemenza del rimprovero e la gravità della colpa addebitata (linn. 10-2).

15-6. *eius uestigiis prouolutus*: espressione quasi identica a 13, linn. 31-2 *eius pedibus prouolutus*. Ma anche altri tratti della scena – il rimprovero espresso con incalzanti interrogative retoriche, il richiamo alla «presenza nell'assenza» che costituisce il soprannaturale dono del taumaturgo, lo sbigottito pentimento dei colpevoli, le riconoscibili suggestioni del modello biblico – accostano questo agli episodi narrati nei capp. 12, 13, 18 e, in parte, 14 e 20.

20

I superbi pensieri di un giovane sono conosciuti grazie allo Spirito

4. *defensoris filius*: anche qui probabilmente si tratta, come negli altri casi in cui troviamo questo titolo (ved. la nota a I 4, 130), di un *defensor ecclesiae*, una carica di notevole dignità, che spiega il risentimento orgoglioso del giovane monaco, umiliato da un troppo umile *seruitium*.

4-5. *lucernam tenebat*: il particolare contrasta con la prassi monastica, che escludeva pasti da consumare dopo il tramonto, quando fossero già calate le tenebre, alla luce artificiale. Verosimilmente per ragioni economiche e per evitare il rischio, sempre incombente, degli

incendi. La regola benedettina prescrive che in tempo di quaresima la funzione del Vespro si faccia per tempo, in modo che al pranzo i monaci «non abbiano bisogno della luce della lampada», *ut lumen lucernae non indigeant*, e che «in tutte le stagioni sia la cena che l'ora del pranzo sia fissata in modo che tutto si faccia con la luce» (*Regula Benedicti* 41, 8-9). Anche nell'episodio dell'incontro con Scolastica Benedetto cenerà sul far della notte, *incumbentibus iam noctis tenebris* (33, lin. 13).

17-8. *Benedictum latere nihil possit*: un altro esempio di infallibile, miracoloso discernimento. Ma nell'episodio, che non aggiunge molto al profilo del santo, si può anche intravedere un diverso proposito. A differenza di altri casi, nei quali, pur rimproverando o punendo, ha mostrato comprensione e perdonato, qui Benedetto è rappresentato nell'atto di comandare con severità e sdegnato distacco. Nelle pagine precedenti gli eccessi dei superiori sono valsi a mettere in rilievo la mansuetudine dei sottoposti: p. es. di Libertino di fronte alla *asperitas et duritia* del suo abate (I 2, 8-11), di Equizio di fronte alla prepotenza della gerarchia romana e del papa (I 4, 11-8), di Nonnoso, che placava con la sua umiltà l'*asperrimus pater* (I 7, 1). Ma qui non c'è la vittoria dell'umile né l'elogio dell'umiltà. Lo scontro fra superiore e subalterno, non più risolto a favore del secondo, sembra volere proporre il tema della gerarchia conventuale, dell'esigenza di chi sta al suo vertice di governare anche con durezza. Forse ciò, tuttavia, non basta per vedere in questo capitolo la testimonianza di un avvenuto mutamento di ambiente dal primo al secondo libro e di un diverso modello di abate, e per fare dell'uno e dell'altro – della rappresentazione di un mutato ambiente e del modello offerto da Benedetto – l'espressione della «tendenza di Gregorio a limitare lo sviluppo disordinato del monachesimo» (Vitale Brovarone 1975, pp. 134-8).

21

In tempo di carestia vengono trovati duecento moggi di farina davanti al monastero

3. *in eadem Campaniae regione*: analogo richiamo alla carestia e alla mancanza di vitto che affligge la Campania a 28, 1. Di una terribile carestia in varie regioni dell'Italia negli anni fra il 535 e il 539 fanno cenno le fonti del tempo. Procopio – al quale dobbiamo le indicazioni più diffuse – l'attribuisce all'abbandono dei campi determinato dalla guerra e fa un quadro spaventoso della situazione. Dice di almeno cinquantamila morti per fame solo fra i contadini del Piceno, descrive – affermando di esserne stato testimone oculare – lo spettacolo

miserevole dei moribondi, menziona casi, a suo dire sicuri, di cannibalismo (*de bello Gothico* II 20).

6-7. *non plus quam quinque*: tutto l'episodio si svolge secondo lo schema abituale della moltiplicazione dei pani nei racconti biblici: la difficoltà dei tempi, la mancanza del pane, l'inquietudine della gente, l'esortazione ad avere fiducia, la promessa e il suo miracoloso verificarsi (cfr. Mähler 1973, p. 415). I cinque pani richiamano il miracolo evangelico (*Eu. Matth.* 14, 17); i moggi di farina ritrovati davanti al monastero sono duecento come i pani che Davide riceve da Abigail (*1 Reg.* 25, 18) e quelli che gli porta in dono Zibà, servo di Merib-Baal (*2 Reg.* 16, 1). I miracoli riguardanti il cibo e la sua soprannaturale moltiplicazione sono tra i più frequenti nella letteratura agiografica: nella *Historia monachorum* vengono attribuiti a grandi asceti come Apollonio (7, 10, 2-4, pp. 298-9 Schulz-Flügel); Copres (9, 7, 5-8, pp. 319-20); Eleno (11, 9, 21, p. 330). <

18-21. *numquidnam... inplebat?*: Pietro domanda se lo spirito di profezia sia un potere permanente, o se Benedetto ne sia stato ricolmo solo temporaneamente, a tratti, *per interualla temporum*. Gregorio risponde che esso «illumina le menti dei profeti non in modo continuo», ma Dio ora lo dà, ora lo toglie. Il quesito richiama, come quello posto a 16, 3 sgg., la natura dell'antiveggenza, i limiti entro i quali è consentito che l'uomo penetri nei disegni divini. E come in quel caso, è la Scrittura a dare conferma e legittimità alla formulazione dottrinale. Il versetto di Giovanni (*Eu. Io.* 3, 8), tra i più citati nella letteratura religiosa di ogni tempo per indicare la libertà e onnipotenza dello Spirito, è nuovo nel dibattito sulla profezia; gli esempi di Nathan ed Eliseo sono invece presenti nel lungo brano dedicato a questo tema in *Hom. Hiez.* I 1, 15-6, dove compare la stessa formula usata da Pietro (*prophetis prophetiae spiritus non semper adest*).

22

Viene disposta, tramite una visione, la costruzione del monastero di Terracina

4. *Terracinensem urbem*: fondata dai Volsci (*Anxur*), dal 329 a.C. colonia romana, sede vescovile già in età costantiniana, Terracina ebbe nei suoi dintorni antiche installazioni monastiche, fra le quali quel *monasterium Pinetum* al cui abate, Ursacio, Rufino dedicò la *Regula Basilii*, tradotta dal greco nel 397. In documenti medievali il monastero benedettino è chiamato *Sanctus Stephanus de montanis*.

7. *secundus*: solo qui viene indicato così il vice dell'abate, che altrove viene detto *praepositus*. Sul termine e la figura del *praepositus*, sulla

diffidenza con la quale alcuni legislatori, fra i quali Benedetto, guardarono al ruolo di un vicario ufficiale e ai pericoli («invidie, liti, maldicenze, rivalità, contrasti, disordini»: così nella *Regula Benedicti* 65, 7) che potevano derivarne all'organizzazione conventuale e all'esercizio del potere abbaziale ved. la nota a I 2, 3. Dalla *Regola* benedettina appare un complessivo atteggiamento negativo verso il vicario, temperato e sfumato da considerazioni di necessità o opportunità, quasi che il legislatore si trovi a legiferare in un'epoca e in un ambiente in cui il rifiuto del priore non sia più ammissibile. Ma se un punto resta fermamente escluso nel capitolo dedicato specificamente al tema, è proprio ciò che Gregorio qui attribuisce al santo, cioè la designazione contestuale dell'abate e del suo secondo (*Regula Benedicti* 65, 15). Non a torto questa è sembrata la più sostanziale discrepanza fra la *Regola* e il comportamento di Benedetto nei *Dialoghi*.

8. *uenio, et ostendo*: è uno dei casi più evidenti di presente per il futuro, un uso proprio del linguaggio colloquiale e della latinità seriore, non infrequente nei *Dialoghi*.

8-10. *in quo loco... aedificare debeatis*: dalla *Regola* benedettina appare con evidenza che il suo autore ebbe una chiara e articolata visione progettuale del monastero, concepito come una struttura centrica, organizzata *ad unum*, nella quale gli spazi interni venissero ripartiti minutamente. Fin dalle origini il monachesimo benedettino ha creato modelli edilizi e ha insegnato tecniche di insediamento rimasti incontrastati e vitali per secoli. Le antiche regole monastiche da Pacomio in poi, tranne qualche eccezione, non tralasciano di dare istruzioni puntuali sulla ripartizione e utilizzazione degli spazi interni, ma in nessuna i luoghi designati compongono un catalogo di spazi così completo come nella *Regula Benedicti* e in nessuna il vocabolario tecnico che li indica è così ricco. Più delle altre essa mostra fino a qual punto, nell'evolvere dell'istituzione monastica, lo spazio sia stato una realtà religiosamente privilegiata e quanto proficuamente si siano sposate le istanze della localizzazione concreta e quelle della composizione teorica. Il nostro passo menziona l'oratorio e il refettorio, i luoghi della preghiera e del pasto comune, immancabili nelle comunità monastiche, fin dalle più antiche (anche se il termine *refectorium* non compare se non dopo Benedetto). Non fa menzione, invece, del dormitorio comune, una delle novità che con più evidenza di altre rappresenta, anche nella struttura abitativa, il passaggio dalle forme del primo monachesimo, ancora ispirato dai modelli orientali, al cenobitismo medievale. Il locale unico, nel quale erano disposti i letti e i monaci trascorrevano la notte e i momenti di riposo durante la giornata, comportò l'eliminazione delle celle vicine ma separate, nelle quali, secondo l'uso dei primi cenobiti d'Egitto, i monaci lavoravano,

meditavano e pregavano fino all'ora del pasto in comune, in un silenzio simile a quello (così scrive Gerolamo, *Ep.* 22, a Eustochio) di un tribunale nei giorni di vacanza giudiziaria. Il dormitorio comune si stabilizzò sia in Oriente che in Occidente nel corso del VI secolo, probabilmente sotto la spinta di preoccupazioni morali (specialmente la salvaguardia della castità) e disciplinari. Fu forse l'innovazione di più ampia portata tra quelle che vennero modificando le strutture conventuali e i costumi monastici; infatti non vennero toccati solo gli aspetti pratici dell'organizzazione, ma ne uscì mutato il concetto stesso della vita monastica, che si allontanò dai suoi originari ideali di solitudine e di raccoglimento e privilegiò sempre più decisamente l'aggregazione e lo spirito comunitario.

17. *in somnis apparuit*: un'apparizione nel sonno o, come è detto a lin. 20, una visione, *uisio*. Gregorio non fa differenza fra visione notturna e sogno: cfr. la nota a I 4, 10-1. Nella *Historia monachorum* (1, 1, 10-7, pp. 249-51 Schulz-Flügel) Giovanni di Licopoli, dopo averne fatto promessa al marito che si era recato a trovarlo e lo aveva implorato di una sua visita, appare in sogno a una donna gravemente ammalata, che dal santo, aspettato con fede, ottiene la guarigione.

26-9. *Numquid... non... designaui?*: non si tratta di un'acerba *increpatio*, ma anche qui il rimbrotto viene espresso con una serie di incalzanti interrogative retoriche introdotte da *numquid*, come a 12, 2.

33-5. *Doceri uellim... recognoscerent*: la domanda di Pietro nasce ancora una volta da un dubbio permanente, quello sulla possibilità, anche in tempi recenti e contemporanei, dei miracoli e delle operazioni taumaturgiche. La *dubietas mentis* (linn. 47-8) non è diversa dalla *tarditas* di 35, lin. 68 o dallo *scrupulus cogitationis* di III 24, 3, cioè dallo stupito scetticismo con il quale il nostro diacono si pone di fronte alla taumaturgia dei tempi postapostolici. Anche qui, per convincere il suo interlocutore, Gregorio fa ricorso all'autorità della Scrittura. L'episodio citato è quello di Abacuc, preso per i capelli dall'angelo del Signore e trasportato con la velocità del vento in Babilonia per dare a Daniele nella fossa dei leoni il cibo che aveva preparato per sé (*Dan.* 14, 33-9): un esempio, non troppo calzante, per mostrare che, se Abacuc fu traslocato con il corpo per portare un cibo corporale, a tanta distanza e a tanta velocità, tanto più poté Benedetto recarsi in spirito per dare inizio alla vita spirituale di nuovi monaci.

45-6. *sicut ille... pergeret?*: tutta la spiegazione di Gregorio è imperniata sull'opposizione *corpus-spiritus*. Queste ultime righe la concludono con uno studiato parallelismo, costruito con perfetta corrispondenza, nei due membri, nella disposizione e nella funzione delle parole (avverbio, pronome, *ad* e accusativo, genitivo, avverbio e in chiusura il medesimo verbo, *pergo*) e incentrato sulla coppia oppositi-

va *corporaliter-spiritaliter*. I due avverbi e gli altri vocaboli correlati (gli aggettivi *carnalis* e *spiritalis*, i sostantivi *carnalitas* e *spiritalitas*) furono introdotti dagli scrittori cristiani, già da Tertulliano e dai primi traduttori delle epistole paoline, per rendere la contrapposizione, fondamentale nel pensiero di Paolo (p. es. nella *Prima lettera ai Corinzi* e nella *Lettera ai Romani*), fra le due realtà, le spirituali e le materiali o carnali (τὰ σαρκικά, τὰ ψυχικά). Gregorio, che usa frequentemente i sostantivi *caro* e *spiritus* e non raramente gli aggettivi *carnalis* e *spiritalis*, impiega i due avverbi contrapposti, in questa linea «paolina», qui e in un altro caso (38, linn. 36-7); da soli, usa altre due volte il primo, *carnaliter*, per definire l'affetto «secondo la carne» (I 10, lin. 34; IV 19, 2), una sola volta il secondo, riferito all'anima, che è trasportabile «senza veicolo», *spiritaliter* (IV 36, 11).

23

Due religiose sono riconciliate dopo la morte con un'offerta di Benedetto

3-8. *communis eius locutio... protulisset*: è la risposta alla richiesta con la quale si era chiuso il capitolo precedente. Nel racconto di Gregorio Benedetto è stato fino ad ora personaggio eccezionale. Ha operato miracoli grandi e meno grandi, ha vinto le tentazioni e le insidie del demonio, ha letto nei cuori degli umili fraticelli e dei potenti, ha visto cose lontane e profetizzato cose future. Ora Pietro vuole sapere come il santo si presentasse nella realtà quotidiana, quale fosse il suo linguaggio ordinario. Gregorio risponde riproponendo l'immagine, definita in un precedente capitolo, di un uomo che ha vissuto in una dimensione diversa, poiché o abitava solo con sé stesso o, immergendosi nella contemplazione, lasciava «sé stesso al di sotto di sé» (3, 9), e il cui cuore, dunque, «era sempre rivolto al cielo» (linn. 4-5). Perciò le sue parole non erano mai vane, né incerte, ma suonavano come ordini e sentenze.

9-10. *sanctimoniales feminae*: due religiose, che vivono in una loro casa, non in comunità, e perciò, probabilmente, non identificabili con quelle di 19, lin. 5 (ved. la nota *ad loc.*). Il *religiosus uir* (sul termine *religiosus* ved. la nota a I 1, 34-5) che le frequenta non è un prete né un monaco che presti assistenza religiosa, ma un buon cristiano che le aiuta nelle necessità quotidiane.

12-3. *solet nobilitas... mentis*: *nobilitas* e *ignobilitas* ricorrono solo qui, a formare un'altra delle coppie oppositive così care a Gregorio. L'antitesi è fra la nobiltà della nascita e la bassezza dei sentimenti. Come qui *nobilitas*, anche *nobilis*, che ricorre con frequenza (ved. lin.

10), ha sempre significato sociale, mai morale. Sul tema della superbia che insidia il monaco di estrazione signorile, sul quale Gregorio ha costruito questo studiato aforisma, i legislatori monastici sono spesso intervenuti, a cominciare da Agostino, il quale ammonisce i fratelli venuti al cenobio «da posizioni importanti nel secolo a non trattare con alterigia i fratelli venuti dalla povertà» (*Praeceptum* 1, 7). Nella *Regola* benedettina il problema non è posto, forse perché la componente signorile nel cenobio non era significativa quanto in altri luoghi (compresa la comunità di Ippona, per la quale scriveva Agostino). L'unico accenno alla diversità sociale riguarda il caso «in cui qualche nobile offre suo figlio a Dio» e fa donazione di beni al monastero (*Regula Benedicti* 59). La questione, invece, acquistò enorme importanza nei secoli successivi, più in talune regioni d'Europa, ma anche in Italia, quando la nuova nobiltà formatasi dopo le invasioni germaniche non rinunciò a collocare i suoi membri, come nella gerarchia ecclesiastica, anche in quella monastica, a fondare e dirigere monasteri di nobili, nei quali la differenziazione sociale era perentoria e il ruolo privilegiato della nobiltà formalmente riconosciuto.

13-4. *ut minus... despiciant*: il tema dello sprezzo di sé è centrale nel capitolo dedicato a Equizio (ved. la nota a I 4, 108-9), nel quale Gregorio spiega che vanno collocati fra i prediletti da Dio coloro che in questa vita hanno saputo umiliarsi (linn. 193-4).

15-6. *linguam... restrinxerant*: l'immagine, giudicata strana (de Vogüé, *SCh* 260, p. 206: «curieuse») per l'espressione *habitus freno*, non è inconsueta. La ritroviamo, p. es., con alcuni dei vocaboli impiegati qui, in Ambrogio, che esorta a mantenere l'umiltà, in modo che «la lingua sia soggetta alla ragione. Sia trattenuta dalle briglie, abbia un morso adatto» (*de officiis* I 3, 13). *Habitus* è *habitus sanctae conuersationis*, cioè la condizione monastica e anche l'abito, che ne è il segno esteriore. La parola umile e mansueta è propria del monaco e, come l'abito, ne denuncia all'esterno, in modo immediato e visibile, la condizione. Sull'ambiguità e polisemia del vocabolo ved. la nota a *Prol.* 13-4.

22-3. *excommunico uos*: anche qui, come *ostendo* in 22, lin. 8, abbiamo un caso molto evidente di presente per il futuro. Quella che viene qui minacciata non è la scomunica ecclesiastica, che esclude dal grembo della chiesa, ma l'allontanamento dalla vita comunitaria. Essa è prevista nella *Regola dei quattro Padri*, che la commina in diversa misura in proporzione alla colpa: tre giorni per il fratello che avrà fatto un discorso inutile, due settimane se sarà stato trovato a ridere e dire scurrilità (*Regula quattuor Patrum* 5, 1-6). La forma di scomunica stabilita per le due religiose è, come mostra il seguito del racconto, la privazione dell'eucarestia. Il Maestro fa un lungo elenco dei pecca-

ti della parola (*Regula Magistri* 11, 40-90) e commina la scomunica a chi se ne renda colpevole (2, 1-5); Benedetto accenna più volte al cattivo uso della parola. Nel lungo capitolo sugli «strumenti delle opere buone» ammonisce a non essere mormoratore (*Regula Benedicti* 4, 39) né denigratore (lin. 40), a preservare la propria bocca da discorsi cattivi e disonesti (lin. 51); in quello sul silenzio esorta a tacere anche su cose oneste, tanto più ad astenersi dalle cattive parole (6, 2); nel settimo, sull'umiltà, invita a guardarsi dai peccati come del pensiero, della volontà, della carne, così della lingua (7, 12); in uno dei capitoli sulla scomunica, questa viene comminata anche a chi mormora (23, 1). Né nell'uno né nell'altro appare che la pena sia la privazione eucaristica.

23-4. *sententiam... intentando*: richiamo alla definizione della *communis locutio* del santo, data alle linn. 5-8. Ciò che Benedetto diceva avvertendo (*minando*) senza decretare (*non iam decernendo*), suonava come se avesse emesso una sentenza (*si hoc... per sententiam protulisset*). Il messaggio che ora manda alle due religiose è una sentenza, stabilita senza emetterla (*non proferendo*), ma solo avvertendo (*intentando*). Si noti la studiata scelta dei vocaboli, ora ripresi, ora variati, ma semanticamente vicini (*decernere*, *minari*, *sententia*, *proferre*, *inferre*, *intentare*).

28-9. *Si quis... det locum*: formula dell'antica liturgia, con la quale il diacono invitava a fare spazio nella navata, prima della distribuzione eucaristica.

30-1. *eas... uidebat*: le due religiose «viste» dalla nutrice mostrano manifestamente la loro condizione di cadaveri? O hanno lo stesso aspetto che da vive? Le stesse vesti? Sono degli spiriti? Dei fantasmi? Gregorio non indica nessuno dei marchi iconici (la riduzione a scheletro, la nudità, il sudario, l'innaturale luminescenza e altro ancora) che nelle lussureggianti rappresentazioni medievali contrassegnano le apparizioni di morti, compresa anche questa scena delle due suore, che nell'XI secolo sarà istoriata, assieme all'episodio del giovane monaco raccontato nel capitolo successivo, su un capitello dell'abbazia di Fleury, oggi Saint-Benoît-sur-Loire (cfr. Schmitt 1994, pp. 277-9).

48-52. *Numquidnam, Petre... tenent*: al quesito postogli dal suo interlocutore, cioè in virtù di quale potere fosse stato concesso a Benedetto di liberare anime già condannate, Gregorio risponde (ancora una volta con la forma a lui cara della domanda retorica) citando il versetto di Matteo sull'investitura e il primato di Pietro (*Eu. Matth.* 16, 19). Ripetendone le parole-chiave – *ligare* e *soluere*, i due termini tecnici del linguaggio rabbinico che, secondo l'esegesi cattolica, conferiscono a Pietro il potere di condannare e assolvere – Gregorio fa successori dell'apostolo e detentori del medesimo potere coloro che

«grazie alla fede e ai costumi, reggono il governo della chiesa»: un santo abate come Benedetto, o i vescovi che, come scrive altrove riproponendo quasi *ad litteram* le proposizioni espresse qui, uniscano alla fede la purezza dei costumi. In un'omelia pasquale dei *Moralia*, dopo avere intrecciato passi di Giovanni e di Paolo per ricordare il potere di rimettere i peccati concesso da Gesù risorto ai discepoli (*Mor.* II 26, 4), il papa spiega che i vescovi «hanno ora nella chiesa il posto degli apostoli. Coloro i quali hanno in sorte questo grado di governo, ricevono il potere di legare e di sciogliere». Purché santa sia la loro condotta di vita: «Non è ammissibile che sia giudice della vita altrui chi non sa guidare la propria vita» (*Mor.* II 26, 5 *Horum* [scil. *apostolorum*] *profecto nunc in ecclesia episcopi locum tenent. Ligandi atque soluendi auctoritatem suscipiunt, qui gradum regiminis sortiuntur... Durum est, ut qui nescit tenere moderamina uitae suae, iudex uitae fiat alienae*). E all'inizio della *Regula pastoralis*, dopo avere indicato che non si può adire il vertice della gerarchia ecclesiastica, *culmen regiminis*, senza la necessaria dottrina, ammonisce che non si introducano in un posto di governo, *ne locum regiminis subeant*, coloro che non praticano nella vita le buone regole apprese nella dottrina (*Past.* I 2).

24

La terra respinge un piccolo monaco che vi era stato sepolto

2-3. *puerulus monachus*: identica *iunctura* a 11, lin. 10. Il diminutivo *puerulus*, che ricorre solo nei primi due libri, il più delle volte (sempre nel primo libro, e a II 5, lin. 12) si riferisce solo all'età; ha valore spregiativo in un caso, in cui indica il diavolo (4, linn. 16 e 27 *niger puerulus*); ha sfumatura vezzeggiativa ed è espressione di coinvolgimento emotivo qui e nell'episodio sopra citato del monacello schiacciato dal muro.

3. *parentes... diligens*: gli affetti familiari sono per il monaco un ostacolo alla vocazione e una continua tentazione e vanno recisi senza esitazioni, fin dal primo ingresso nel cenobio. Così insegnano tutte le scritture monastiche, che citano quasi immancabilmente la massima evangelica secondo la quale «soltanto chi abbandona il padre e la madre o i fratelli o la sua casa può essere discepolo di Cristo» (*Eu. Matth.* 19, 29). Anche questo è portare la croce, come è detto nella *Vita* di Pacomio (cfr. *Pachomii uita Graeca prima* 24). Per Antonio il ricordo dei parenti nel mondo è uno dei segni dai quali si può riconoscere la visione diabolica (Atanasio, *Vita Antonii* 36, 1). Nell'Occidente fu notissima la lettera a Eliodoro, nella quale il giovane Gerolamo, alle sue prime esperienze nel deserto della Calcide, illustra, con

l'inflessibilità di chi ne ha sperimentato dolorosamente i pericoli, la grande tentazione dell'amore per la famiglia, una macchina da guerra che scuote la fede, *aries iste pietatis, quo fide quatitur* (*Ep.* 14, 3-7). Il pericolo è grande specialmente per i più giovani, che il distacco più recente e la fragilità psicologica propria dell'età espongono maggiormente alla nostalgia della famiglia e ad amare più del dovuto i genitori, come avviene al *puerulus monachus* di Cassino. La regola benedettina minaccia punizioni al monaco che si allontani dal monastero senza il permesso dell'abate (*Regula Benedicti* 67, 7); il Maestro ammonisce il novizio «a sapere che la casa dei suoi genitori gli sarà per l'innanzi estranea, a convincersi che la soglia di essa gli resterà inaccessibile» e conclude citando il passo di Matteo (*Regula Magistri* 90, 65). Nella letteratura agiografica sono frequenti gli episodi di monaci duramente puniti dall'ira celeste per essere fuggiti dal chiostro.

6. *proiectum foras corpus*: alcuni casi simili, di morti respinti dal luogo di sepoltura, sono narrati nel quarto libro (cfr. IV 33, 3; 53, 2; 55, 2-3; 56, 2).

25

Un monaco, che si allontana dal monastero contro la volontà di Benedetto, s'imbatte in un drago

3. *mobilitati*: l'irrequietezza psicologica, che non consente al monaco di rimanere nel cenobio. Non è detto se egli voglia abbandonare la vita monastica o trasferirsi in altro monastero. Nell'uno e nell'altro caso va contro quella che era diventata l'esigenza primaria della vita cenobitica, ossia il carattere definitivo del voto, la «stabilità», *stabilitas* (nei *Dialoghi* il termine *stabilitas* compare due volte – a I 4, 20 e III 7, 10 – riferito ad altro. Non compare il suo contrario, *instabilitas*), e perennità della professione, che legano per sempre il monaco al cenobio che lo accoglie e rendono irreversibile la sua condizione. Cassiano conosceva bene il disgusto generato dalla monotona permanenza nella chiusa angustia del convento e indicava tra le pratiche esemplari dei maestri egiziani la *perseuerantia in loco* dei vecchi asceti, stabili nei loro monasteri *usque ad incuruam senectam*, ammirevoli per avere saputo resistere per lunghi anni all'*horror loci*, al *fastidium cellae* (*Institutiones* X 2). Non meno netto è il rifiuto della *instabilitas* nei legislatori, come mostrano la lunga e irridente polemica del Maestro e la rapida, ma non meno perentoria, condanna di Benedetto nei confronti di *gyrouagi* e *sarabaitae*, cioè di monaci *peregrini* (*Regula Magistri* 1, 6 sgg.; *Regula Benedicti* 1, 6-12), e come mostrano le norme accurate e ripetute sulle uscite dei monaci e le disposizioni ai portinai perché «la porta del mo-

nastero resti sempre serrata, sicché i fratelli, chiusi dentro col Signore, siano come separati dal secolo per amore di Dio e già nel cielo» (*Regula Magistri* 95, 22-3).

8-9. *nimietatis... iratus*: *nimietas* è l'«eccesso», l'insistenza importuna della richiesta. In un capitolo sulla procedura da osservare quando si pongono delle domande, la *Regola del Maestro* prevede che il monaco si accosti all'abate e chieda la parola pronunciando il tradizionale *benedicite*. Se, dopo un secondo *benedicite*, non gli viene accordata attenzione né risposta, ritorni umilmente al suo posto «affinché non appaia importuno», *ne nimius appareat*, e non provochi così l'ira del superiore, *ne ipsum magistrum in irae cogat uitio declinare* (*Regula Magistri* 9, 7 e 16). Sugli atteggiamenti di *duritia* attribuiti a Benedetto ved. la nota a 20, 17-8.

11. *draconem*: il drago è il mostro più presente nell'immaginario < popolare di tutti i tempi e più direttamente rappresentato come personificazione del male. Identificato col diavolo stesso, è l'unico a sottrarsi alla regola dell'ambivalenza simbolica, per la quale non c'è animale feroce, compreso il serpente, che non sia interpretabile anche in senso positivo (cfr. la nota a I 3, 14; Ciccarese 2002, pp. 379-81). Gregorio non ne disegna l'aspetto. In due episodi del quarto libro gli attribuisce una bocca enorme, che ha già ingoiato il capo del peccatore (IV 40, 4), o una testa più piccola e verosimilmente puntuta, che ha introdotto nella bocca del peccatore, e una lunga coda con la quale ha avvolto le sue ginocchia e i piedi (IV 40, 11). Il racconto è molto scarno e non richiama precisi precedenti letterari. Né sembra accostabile a *3 Reg.* 20, 36 (segnalato da Mähler 1973, p. 416), dove il compagno di un profeta s'imbatte in un leone che lo sbrana. È stato invece ricordato (cfr. de Vogüé, *SCh* 260, p. 441) l'episodio di cui Gregorio fa cenno in una lettera alla patrizia Rusticiana, del febbraio 601, riguardante un monaco del monastero di sant'Andrea *ad cliuum Scauri*. Addormentatosi nelle ore della siesta, il monaco sognò di essere stato assalito e morso da un cane nero, lanciatogli contro da un vegliardo che gli diceva: «Perché hai voluto fuggire da questo monastero?». Quando alcuni monaci erano intervenuti in suo favore, il vegliardo aveva richiamato il cane. Svegliatosi e ritornato in sé, il monaco confessò che proprio quel giorno aveva avuto l'intenzione di fuggire dal convento (*Ep.* XI 26). La lettera riferisce altri episodi di monaci di sant'Andrea colpiti da gravi punizioni soprannaturali per essere fuggiti dal monastero.

26

Viene curato un malato di elefantiasi

2-3. *Sed... cognoui*: la frase sembra riprendere quella iniziale di un racconto di Sulpicio Severo che Gregorio ebbe sicuramente presente nei capp. 28-9 (cfr. Sulpicio Severo, *Dialogi* III 3 *Parum illud est, quod nuper Arpagio presbytero referente cognoui, sed non praetermittendum uidetur*). *Aptonio*: identificabile con l'omonimo *uir illustrissimus* ricordato in una lettera dell'aprile 593. In essa Gregorio raccomanda al prefetto del pretorio in Italia, anch'egli di nome Gregorio, di dare un incarico remunerato ad Armenio, figlio di Aptonio, da poco defunto (*Ep.* III 28). Cfr. *PCBE* II, *Aptonius*, p. 174. Con il *Peregrinus* menzionato nel capitolo successivo è uno dei due personaggi che offrono testimonianze su Benedetto in aggiunta a quelle dei quattro abati nominati nel Prologo.

3-4. *puerum morbo elefantino... correptum*: l'elefantiasi è la lebbra. < Nella *Vita sancti Seuerini* un tale Teio, indicato prima come *elefantiosus*, poi come *leprosus*, viene guarito miracolosamente dal santo (Eugippio, *Vita sancti Seuerini* 34). La guarigione miracolosa di un lebbroso a opera del profeta Eliseo è raccontata in *4 Reg.* 5, 1-14 (ved. Mähler 1973, p. 416). Per *puer*, che qui non indica l'età, ma la condizione di schiavo domestico, cfr. la nota a I 4, 138-9.

27

Viene miracolosamente ricevuto il denaro per un debitore

2. *Peregrinus*: monaco di Montecassino (*discipulus*), non compare altrove. Cfr. *PCBE* II, *Peregrinus* 3, p. 1720.

3-4. *fidelis uir quidam*: la stessa espressione adoperata per il donatore del terreno di Terracina (22, lin. 3).

7-8. *duodecim solidis*: il *solidus* o *aureus* era una moneta aurea imperiale, in origine del valore di circa venticinque *denarii* di argento. Come appare da I 9, lin. 105, dodici solidi erano il prezzo di un cavallo. Tre solidi furono considerati un piccolo tesoro dal monaco Giusto, che li nascose e per questo morì dannato ed escluso dalla tomba comune (IV 57, 8-13). Il prodigioso apparire di monete è un *topos* della letteratura agiografica (ved. Petersen 1984, p. 7). Questo episodio è molto simile a quello del vescovo Bonifacio (I 9, 12). Il particolare che il prodigio viene operato a favore di un debitore incalzato dai creditori richiama quello di Eliseo e dell'olio che riempì miracolosa-

mente tutti i vasi procurati dalla vedova e le consentì di estinguere i debiti e salvare dalla schiavitù i due figli (*4 Reg.* 4, 1-7).

18-9. *ad ea nunc... agnoui*: si noti come l'autore sottolinei di essere ritornato, dopo i due prodigi ascoltati da altri testimoni, alle fonti di sempre.

24-5. *salutem... recepit*: un'altra miracolosa guarigione. Benedetto risana l'ammalato toccandolo, come Gesù (*Eu. Matth.* 8, 3; *Eu. Marc.* 1, 41; *Eu. Luc.* 5, 13).

28

Un'ampolla di vetro viene gettata sui sassi e non si rompe

2-3. *inopia... adfligebat*: sulla carestia che affliggeva la Campania cfr. la nota a 21, 3.

5-6. *subdiaconus Agapitus*: non ne abbiamo altra notizia. Cfr. *PCBE* II, *Agapitus* 16, p. 49.

10-1. *audiuit... distulit*: questo particolare del cellerario disobbediente richiama la pagina nella quale Sulpicio Severo racconta lo scontro di Martino di Tours con un suo diacono disobbediente e violento (Sulpicio Severo, *Dialogi* II 1).

14. *iratus*: l'ordine di gettare dalla finestra un vasetto di olio viene dato, secondo il racconto di Cassiano (*Institutiones* IV 25), da un anziano al giovane monaco Giovanni di Lico, non, come qui, per un moto di ira, ma per provarne, ancora una volta, l'obbedienza. Il giovane, pur trattandosi del pochissimo, prezioso olio rimasto nel monastero, obbedisce con prontezza e umiltà, senza esitare né discutere.

20. *mansit incolume*: un caso analogo, pur con particolari diversi, è in Sulpicio Severo (*Dialogi* III 3), che narra di un duplice prodigio operato da Martino di Tours riguardo a un'ampolla di vetro contenente olio. Nel secondo dei due prodigi (per il primo ved. cap. 29), l'ampolla, mandata dalla moglie del *comes* Avitiano a Martino perché la benedicesse e poi riposta su una mensola, viene fatta cadere da un servo ma, pur battendo sul pavimento di marmo, «viene trovata intatta, quasi fosse caduta su morbidissime piume». L'episodio fu messo in versi da Venanzio Fortunato (*Vita Martini* IV 72-86), che ne prese spunto anche per una delle sue *Vite* in prosa, in cui racconta di un carico di vino, precipitato e rimasto miracolosamente intatto (*Vita sancti Amantii* 10). Questo dell'ampolla che resta intatta è l'ultimo di quattro miracoli – dopo il macigno sollevato da Benedetto con la preghiera (cap. 9), il monaco schiacciato dal muro e risanato dal santo (cap. 11), i duecento moggi di farina trovati davanti al monastero (cap. 21) – che più degli altri la tradizione ha fissato e legato all'antico

monastero cassinese. Quattro miracoli più degli altri visibili, operati all'esterno del convento, celebrati in versi latini tuttora leggibili nell'arco della nicchia che racchiude una statua di san Benedetto benedicente. La statua fu posta nell'anno 1497 a destra dell'antico ingresso del monastero ed è l'ultimo atto di una tradizione molto più antica, risalente almeno all'XI secolo, che celebrava il luogo dove erano avvenuti i miracoli. Essa è attestata in una nota marginale dell'XI secolo del codice 175, scritto a Capua nel X secolo. Si tratta di quattro esametri *Mortuus hic puer est Benedicti uoce reuixit / Tacta silex cubiti subsedit pondere sacri / Plena oleo phiala signantur saxa cadenti / Bis centum modii farinae mane uidentur*, «Qui il morto fanciullo risuscitò alla voce di Benedetto. La pietra cedette sotto il peso del sacro cubito. Dalla fiala caduta, piena di olio, è segnata la pietra. Duecento moggi di farina sono trovati al mattino» (cfr. Pantoni 1981, p. 94).

29

L'orcio vuoto si riempie di olio

4. *uacuus erat... doleus*: *doleus* (al neutro in I 9, lin. 20. La forma più comune è *dolium*) era la giara del vino o dell'olio, in creta, o la botte del vino, in legno. I miracoli riguardanti la penuria dell'olio, che sono materia di racconto anche altre volte nei *Dialoghi* (cfr. I 5, 2; 7, 5-6; III 37, 2-3), hanno una copiosa presenza nella letteratura agiografica. Modello primario sono quelli biblici, operati da Elia, che assicurò alla vedova di Zarepta che l'orcio dell'olio non si sarebbe svuotato fino a quando fosse durata la siccità (*3 Reg.* 17, 7-16), e di Eliseo, che moltiplicò l'olio dell'unico orcio in possesso di una povera vedova e le permise di riscattare col ricavato i debiti e liberare i figli dai creditori (*4 Reg.* 4, 1-7). Eugippio, raccontando che Severino, l'apostolo del Norico, a un cenno della mano riempì miracolosamente di olio i recipienti dei poveri venuti in folla nella chiesa, paragona esplicitamente il prodigio a quello di Eliseo (*Vita sancti Seuerini* 28). Con questo il racconto di Gregorio coincide in un particolare: l'olio si arresta quando il santo si avvede che l'orcio è pieno (nel racconto biblico, quando il profeta apprende che non ci sono più vasi da riempire). Si ispira, invece, più manifestamente al primo dei due prodigi raccontati da Sulpicio Severo. Questi narra che la benedizione di Martino aveva fatto salire l'olio, nell'ampolla di Avitiano, fino a traboccare e cadere sull'abito del servo che la reggeva (*Dialogi* III 3). Anche qui, mentre Benedetto prega, l'olio sormonta nell'orcio, ne solleva il coperchio, trabocca sul pavimento.

30
Un monaco viene liberato dal demonio

2. *beati Iohannis oratorium*: ved. la nota a 8, 98-9.

4. *cornu et tripedicam*: fra i suoi vari significati *cornu* ha qui, probabilmente, quello di «imbuto», uno degli strumenti propri del veterinario. *Tripedica*, proveniente sicuramente dalla lingua parlata, compare qui per la prima volta; come indicano le successive attestazioni medievali, è la pastoia applicata a tre piedi del cavallo per impedirgli di muoversi.

5. *Vbi uadis?*: l'episodio sembra derivare dalla letteratura degli *Apoftegmi*, dove una storia analoga è raccontata per l'eremita Macario, che vide passare un uomo che portava delle fiale appese alla tunica a brandelli e lo interpellò con le formule qui usate da Benedetto, compresa questa introdotta da *ubi* (avverbio di stato in luogo impropriamente usato per l'avverbio di moto a luogo, *quo*). In realtà l'uomo era Satana, camuffato, che andava a tentare i monaci e fu messo in fuga dal santo eremita (cfr. *Vitae patrum* V 18, 9, *PL* LXXIII, col. 981). Delle tre redazioni della raccolta di Rosweyde il papa dovette conoscere quella del libro V, tradotta in latino dal diacono romano Pelagio (cfr. Mähler 1973, p. 418).

12. *alapam*: attestato non prima di Fedro, anche questo è vocabolo della lingua popolare. *Alapis pugnisque*, «con schiaffi e pugni», si colpisce la madre del *puer Dei* Bonifacio quando scopre che il figlio ha dato ai poveri tutta la riserva di grano (I 9, linn. 174-5), con una violenta *alapa* viene accompagnata l'accusa di simulazione rivolta da un invidioso al santo Isacco (III 14, 3) e una carezzevole *alapa* è la pacca del vescovo Andrea di Fondi *in terga sanctimonialis feminae* (III 7, 5 e 7). Lo schiaffo dato da Benedetto all'indemoniato è liberatorio, come le vergate inferte al monaco irrequieto (4, 3), e come in quel caso la guarigione è pronta e definitiva: il diavolo viene subito messo in fuga e non oserà più ritornare (ved. anche I 4, 7; III 33, 5). Il gesto può anche avere un significato simbolico: nella liberazione dell'indemoniato dalla schiavitù del diavolo potrebbe riflettersi l'antico rito dell'affrancamento dello schiavo, che il padrone dichiarava formalmente libero con uno schiaffo.

14-6. *Vellem nosse... nutu?*: Pietro propone rapidamente il suo quesito, se Benedetto ottenesse il miracolo soltanto dopo avere innalzato a Dio la sua preghiera o potesse anche operarlo se solo lo volesse. Integrato da un'altra domanda, se gli uomini santi ottengano sempre quello che desiderano (32, 4), esso suscita una lunga risposta, che si sviluppa per quattro capitoli, fino alla fine del 33, con ricchezza di

argomentazioni, di riferimenti alla dottrina e ai modelli della Scrittura, di episodi mirabolanti.

17. *Qui... Deo adhaerent*: è un'allusione a un versetto paolino (*1 Ep. Cor.* 6, 17). Con essa si apre la prima parte della risposta a Pietro, nella quale viene enunciata la soluzione, nei termini che si verranno ripetendo nei quattro capitoli e riferita non al solo Benedetto, ma a tutti i *uiri Dei*, che aderiscono a Dio con devozione. Essi possono operare i miracoli «nell'uno e nell'altro modo», a seconda delle circostanze, talvolta ottenendoli con la preghiera, *ex prece*, talaltra per proprio potere, *ex potestate*. Già questa prima parte si colloca fra le più argomentate ed esplicite considerazioni offerte nei *Dialoghi* sulla natura del miracolo e il ruolo del *uir Dei*. Mediante il riferimento paolino essa si collega apertamente a 16, 3-8, dove, muovendo da Paolo, Gregorio aveva rivendicato i privilegi dell'uomo santo, che «aderisce al Signore» e da lui riceve straordinari poteri (cfr. la nota a 16, 22). Come di consueto, la conferma viene tratta dalla sacra Scrittura. In primo luogo, dal prologo di Giovanni (*Eu. Io.* 1, 12), che rende legittimo attribuire ogni potere a coloro che in esso sono detti figli di Dio, poi da due episodi degli *Atti*, la resurrezione di Tabita, che Pietro ottenne pregando, e la morte di Anania e Saffira, che l'apostolo condannò all'estrema punizione col solo rimprovero (*Act. Ap.* 9, 40; 5, 1-10). Nelle righe finali si ritorna a Benedetto, del quale si preannuncia che saranno raccontati due miracoli, il primo operato *ex potestate*, il secondo *ex oratione*, che mostreranno con evidenza irrefutabile – sottolinea Gregorio – come anch'egli abbia operato nei due modi.

31

Un contadino, che era stato legato, viene liberato dal solo sguardo di Benedetto

2. *Gothorum quidam*: un altro personaggio della galleria dei barbari feroci e persecutori. Sui Goti ved. la nota a I 10, 121. Sulla *perfidia arriana* ved. la nota a I 10, 44-5. L'episodio potrebbe essersi verificato, come altri nei quali sono coinvolti dei Goti, nella seconda metà del 542, quando le truppe di Totila, che scendevano dalla Toscana verso Napoli, attraversarono il Sannio (ved. la nota a I 2, 2-3. Su Totila in particolare ved. la nota a 14, 2). Nella storia di Zalla è stata vista l'influenza di quella di Saulo, prima persecutore dei discepoli di Cristo, poi colpito sulla via di Damasco (*Act. Ap.* 9, 1-9), a partire dal nome stesso, Zalla, che evocherebbe per assonanza quello di Saulo (Mähler 1973, pp. 418-20). In realtà le analogie si limitano all'iniziale ferocia dei due personaggi e al loro terrore di fronte alla potenza del sacro.

17-8. *cellae*: il monastero, non l'abitazione dell'abate, alla quale, ovviamente, Zalla non sarebbe potuto arrivare con il cavallo e il prigioniero. Benedetto è seduto, come all'arrivo di Riggo, lo scudiero del re Totila, poi dello stesso Totila (cfr. 14, linn. 18-9; 15, lin. 3).

31-2. *tremefactus... ad terram corruit*: il feroce Goto è atterrito, come il ladro davanti al serpente nell'orto del monastero di Fondi (I 3, lin. 23) e i due monaci colti in fallo e rimproverati da Benedetto per avere mangiato fuori dal monastero (II 12, lin. 17). Come questi, e come Riggo e Totila (II 14, lin. 21; 15, linn. 3-4) si getta a terra, ai piedi del santo.

40-7. Concluso il racconto, Gregorio conferma il significato di questo primo miracolo, enunciandolo prima in termini generali, poi in riferimento a Benedetto. Gli uomini di Dio possono talvolta (*aliquando*) operare prodigi in virtù del loro potere (*ex potestate*). Così, «infatti», col solo sguardo e grazie alla *potestas* di cui disponeva, Benedetto liberò dai lacci il malcapitato prigioniero di Zalla. Annuncia poi il secondo tipo di miracolo, che il santo otterrà *orando*, dopo avere pregato.

32

Viene risuscitato un morto

2. *ad agri opera*: come Equizio, Benedetto lavora nei campi e alla sua comunità il lavoro agricolo non è interdetto, come accadeva invece in altri cenobi. A questo riguardo, cfr. la nota a I 4, 136-7. Con il racconto che segue siamo al culmine della celebrazione di Benedetto taumaturgo, che opera il più alto fra i miracoli: la restituzione della vita a un morto. Nell'episodio del giovane monaco schiacciato dal muro (cap. 11), si era trattato più di uno straordinario risanamento, che di una vera e propria resurrezione. Questo è il primo caso, e resterà l'unico, nella ricca galleria taumaturgica del santo, nella quale non mancano iterazioni e doppioni. La scena richiama anzitutto la resurrezione operata da Libertino (I 2, 5-6; ved. le note a I 2, 45 e 50), ma presenta analogie con altri celebri precedenti letterari: la resurrezione di Lazzaro, quelle operate dall'apostolo Pietro negli *Atti degli Apostoli*, da Elia ed Eliseo nei libri dei *Re*, i *Dialogi* e la *Vita Martini* di Sulpicio Severo, la *Vita sancti Seuerini* di Eugippio, la *Historia Lausiaca* di Palladio e altri ancora.

3. *in ulnis ferens*: come la madre nell'episodio di Libertino e l'altra che implora il miracolo da Martino di Tours (Sulpicio Severo, *Dialogi* II 4, 6-7), il padre porta sulle braccia *defuncti filii corpus*; come un'altra madre, nella *Vita sancti Seuerini* di Eugippio (6, 1), lo lascia sulla porta del monastero.

11. *Redde filium meum*: supplicato e incalzato, come Libertino (I 2, linn. 48-9 *Nullatenus recedes, nisi filium meum suscitaueris*) e Fortunato di Todi (I 10, lin. 185 *Veni et resuscita mortuum nostrum*. Analoghe formule in Sulpicio, *Dialogi* II 4, 6 *Restitue mihi filium meum*; Eugippio, *Vita sancti Seuerini* 6, 1 *Reddi sibi... filium precabatur*), il taumaturgo si schermisce, consapevole dell'eccezionalità del miracolo richiesto, come Libertino (I 2, linn. 54-5 *timor ne inusitata praesumeret*); si protesta inadeguato al miracolo che gli viene richiesto, come Fortunato (I 10, linn. 187-8 *Recedite et haec dicere nolite*. Cfr. Eugippio, *Vita sancti Seuerini* 6, 2 *Non est uirtutis meae praestare tam grandia*).

22-4. *flexit genu... tetendit*: Benedetto si inginocchia, come Libertino (I 2, linn. 58-9) e Martino (Sulpicio Severo, *Dialogi* II 4, 7) e alza le mani al cielo; si distende sul cadavere, come Elia (*3 Reg.* 17, 21) ed Eliseo (*4 Reg.* 4, 34), prega come Martino (in Sulpicio, *loc. cit.*), Elia (*3 Reg.* 17, 20), Eliseo (*4 Reg.* 4, 33), l'apostolo Pietro (*Act. Ap.* 9, 40), lo stesso Gesù (*Eu. Io.* 11, 41). Finita l'orazione (cfr. Sulpicio, *loc. cit.*, *consummata oratione*), restituisce al genitore il figlio resuscitato, come Libertino (I 2, linn. 61-2), Martino, Elia (*3 Reg.* 17, 23), Eliseo (*4 Reg.* 4, 36).

27-8. *regrediente anima... contremuit*: l'anima, che con la morte se ne era distaccata, rientra nel corpo e il suo ritorno è segnalato da un susseguirsi di sintomi evidenti ed eccezionali: prima un sussulto che scuote tutto il corpo, poi una scossa che lo attraversa con straordinaria violenza, infine un palpito che lo fa tremare. Sui diversi modi con i quali Gregorio descrive il ritorno alla vita e sul concetto dualistico che ne sta alla base ved. la nota a I 2, 58-62.

32-7. *Liquet, Petre... obtinere*: ancora una volta, con risoluto piglio pedagogico, Gregorio precisa il significato del miracolo che ha raccontato e ne sottolinea l'evidenza (*liquet*). Soddisfatto della spiegazione relativa ai due tipi di miracolo, provata «coi fatti» (lin. 35 *rebus*), Pietro chiede un'ulteriore indicazione. Non si tratta di un nuovo, diverso quesito, ma di un'integrazione del precedente. Rispondendo alla domanda iniziale di Pietro, se i santi operino il miracolo «sempre» mediante la preghiera o possano «qualche volta» compierlo solo che lo vogliano (30, linn. 14-6), Gregorio ha ripetutamente precisato che i santi praticano «talvolta» un modo di operare, «talvolta» un altro. Dall'insistente precisazione nasce la richiesta aggiuntiva dell'interlocutore, formulata ripercorrendo e riassumendo con gli stessi termini le risposte di Gregorio, e opponendo all'avverbio partitivo da lui tante volte ripetuto (30, linn. 19 e 28 *aliquando... aliquando*; 31, lin. 41 *aliquando*) i due sinonimi, *omnia... cuncta*: ma, in definitiva, i santi vengono «sempre» esauditi? Ottengono essi, nell'una o nell'altra maniera, «tutto» ciò che vogliono?

33
Il miracolo di Scolastica, sorella di Benedetto

2. *Quisnam erit, Petre*: alla domanda di Pietro, Gregorio risponde a sua volta con una domanda: chi più di Paolo è stato sublime fra gli uomini? Eppure, anche Paolo ebbe a sperimentare la ripulsa. Il riferimento è al passo della *Seconda lettera ai Corinzi*, in cui l'apostolo scrive di avere pregato per tre volte il Signore perché lo liberasse dalla tentazione, la spina messagli nella carne, *stimulus carnis meae*, ma inutilmente (*2 Ep. Cor.* 12, 7-9). Su di esso Gregorio si sofferma con più ampia analisi nei *Moralia* e nelle *Omelie sui Vangeli*, con il medesimo scopo: dimostrare che neppure i santi più eminenti ottengono tutto quello che chiedono, e aggiungendo che il rifiuto divino era per Paolo un vantaggio «per la salvezza», *ad salutem* (*Mor.* XIX 11; *Hom. Eu.* 27, 6). Dopo il richiamo all'autorità di Pietro e ai due *exempla* citati a illustrazione delle due categorie del miracolo (30, 3), Gregorio ritorna ancora una volta a Paolo, modello di suprema autorevolezza, il più alto possibile dopo Cristo. Accostata al diniego ricevuto dall'apostolo, l'impotenza sperimentata da Benedetto non rischia di apparire umiliante, ma è anch'essa una tappa nel cammino della perfezione. Presentata come un'imitazione dell'apostolo, essa – è stato detto – è diventata un'esperienza «honorifique» (Mähler 1973, p. 421). Ma non basta. Con la resurrezione del piccolo figlio del contadino, nel capitolo precedente, si è conclusa la serie delle taumaturgie operative di Benedetto. Le ultime due – la tempesta improvvisa e la guarigione della pazza – saranno dovute la prima alla sorella Scolastica, la seconda al soprannaturale potere delle reliquie. Gregorio vuole completare il ritratto di Benedetto presentandolo nei prossimi, ultimi capitoli come un visionario, che vede le anime solcare il cielo, gli angeli accompagnarle e il cosmo intero, «come raccolto sotto un solo raggio di sole» (35, linn. 24-5), squadernato davanti ai suoi occhi. Un grande profeta visionario, come Paolo, che «fu condotto ai segreti del terzo cielo», come Gregorio dirà in una pagina del terzo libro (III 17, 11) con le parole dello stesso Paolo (*2 Ep. Cor.* 12, 2). <

7. *Soror... Scolastica*: il racconto di Gregorio è alla base di tutto ciò che la tradizione ci ha trasmesso su Scolastica. Gregorio la dice consacrata a Dio fin dall'infanzia, monaca (*sanctimonialis femina*: ved. linn. 16, 22, 28-9. Sul termine *sanctimonialis* ved. la nota a I 4, 48) in un convento (ved. 34, lin. 3), non astretta alla clausura perpetua come le monache e la sorella di Cesario d'Arles (cfr. *Regula uirginum* 2, 2 *[uirgo] usque ad mortem suam de conuentu non egrediatur*), capace di più forte affetto rispetto al fratello (ved. lin. 54 *illa... amplius amauit*). <

Nel racconto che si snoda in questo capitolo e nei due successivi, anche nei tratti di più scoperta semplicità, si coglie una trama di sottintesi dotti e allusioni letterarie che lo distinguono dalle leggende create dalla pietà popolare. Perciò ci si è spinti a interpretare l'episodio in chiave allegorica, alla luce del simbolismo attribuito ai nomi dei due protagonisti. Il nome *Scholastica*, per l'inclinazione che esso evoca all'impegno spirituale e contemplativo (il greco σχολή è l'equivalente del latino *otium*, il tempo libero dedicato alle attività dell'intelletto; σχολαστικός è l'uomo colto e il filosofo; *scholasticus* è definito per il suo vivo ingegno il vescovo Serapione da Gerolamo, *de uiris illustribus* 99), andrebbe messo in relazione con la definizione che Gregorio ha dato di Benedetto, «sapientemente ignorante e saggiamente incolto» (*Prol.*, linn. 14-5), e perciò vocato alla meditazione e alla contemplazione (cfr. Wansbrough 1965, pp. 146-7. Secondo lo studioso il colloquio di Benedetto con la sorella, prolungato fino al mattino, significherebbe l'ardore contemplativo del santo e la sua riluttanza a ritornare alle incombenze della vita attiva). Ma *Scholasticus* è realmente un nome di persona, attestato anche nell'epistolario di Gregorio (*Ep.* IX 4 e 195, a Scolastico, *defensor* in Sicilia; III 15, a Scolastico, governatore della Campania, nominato anche nelle prime due lettere dello stesso libro), ai cui tempi, peraltro, l'evoluzione semantica subita dall'aggettivo σχολαστικός e dal suo equivalente latino *scholasticus* (l'uomo studioso, dotto nelle lettere e nel diritto, talvolta anche l'erudito pedante) indurrebbe a dare al nome ben altra significazione allegorica, lontana, se non opposta, dalla vita contemplativa nel senso cristiano (cfr. de Vogüé 1972, pp. 260-4, per il quale Scolastica rappresenta non la contemplazione, ma l'amore).

8-9. *semel per annum*: come abbiamo ricordato sopra (ved. la nota a 24, 3), recidere i legami con la famiglia era tra gli imperativi più pressanti della morale monastica. Le antiche scritture agiografiche sono piene di racconti nei quali celebri asceti hanno interrotto o ridotto a rare occasioni le visite dei familiari, come Amun, che incontrava la moglie due volte l'anno, o Giovanni di Licopoli, che visse nel deserto per quarantotto anni «senza vedere volto di donna» (Palladio, *Historia Lausiaca* 8, 5; 35, 13). Generalmente le regole antiche escludevano dall'accesso nel monastero anche le donne della famiglia. La *Regola* benedettina non contiene norme, oltre che sul regime delle visite, neanche sul luogo del ricevimento. Gregorio segue la consuetudine e lo colloca in una *dépendance*, fuori dal monastero ma non lontano da esso, *non longe extra ianuam*.

10-1. *Quadam uero die uenit ex more*: con l'*incipit* tipico del racconto gregoriano (ved. la nota a I *Prol.* 1) ha inizio il primo dei quattro momenti nei quali si snoda, con sapiente stilizzazione, l'episodio:

la visita, la tempesta, l'alterco, il ritratto di Scolastica (cfr. Mähler 1973, pp. 421-3). La descrizione della visita presenta forti analogie con l'incontro di Antonio e l'eremita Paolo (Gerolamo, *Vita Pauli* 10-1; ved. la nota a 8, 22-3). L'incontro avviene in entrambi i casi fra santi, in un momento di particolare solennità, quando la morte è vicina per l'eremita Paolo e per Scolastica. La giornata trascorre per entrambe le coppie nelle lodi di Dio e in santi colloqui e si conclude con il pasto. In entrambi i casi sorge una disputa: fra Paolo e Antonio su chi debba spezzare il pane, fra Benedetto e Scolastica se por fine o no al colloquio. Alla soluzione non si arriva perché una delle due parti si sia disposta a cedere, ma per un intervento esterno: il temporale nel caso di Benedetto e Scolastica, la frazione del pane in due parti, tirato contemporaneamente dai due eremiti.

13-4. *incumbentibus... tenebris... acceperunt cibos*: su questo particolare, contrario alle consuetudini monastiche e alle prescrizioni della regola benedettina, ved. la nota a 20, 4-5.

18-9. *Quid est... soror?*: la reazione di Benedetto alla richiesta di Scolastica conferma una prassi attestata in alcune regole: l'abate aveva l'obbligo di trascorrere la notte con la comunità, nel convento, *in congregatione commorari* (cfr. Aureliano, *Regula ad monachos* 34; Isidoro, *Regula monachorum* 13, 1). La frase è identica a quella rivolta all'orgoglioso *defensoris filius* (ved. 20, lin. 11).

21. *Tanta uero erat caeli serenitas*: lo scoppio repentino della tempesta, in un cielo terso e assolutamente sgombro di nuvole, è il segno di un accadimento prodigioso. Benedetto ne è subito consapevole, come mostra il rimprovero che muove rattristato alla sorella (linn. 38-9). Analoghi prodigi a III 15, 11 (in una giornata di «straordinaria serenità», *mira serenitas*, Fiorenzo innalza la sua preghiera e subito un tuono terrificante solca il cielo e stermina i serpenti che infestano il terreno) e 18 (gli abitanti di Norcia ottengono la pioggia pregando e agitando verso l'alto la tunica del santo Eutizio). Il tema della pioggia che segue alla preghiera, comune nell'agiografia, è biblico. In *1 Reg.* 12, 18 Samuele prega il Signore e «il Signore mandò subito tuoni e pioggia in quel giorno»; in *3 Reg.* 18, 42-5 Elia sale sul monte Carmelo a pregare per la fine della siccità e «subito il cielo si oscurò per le nubi e per il vento e la pioggia cadde a dirotto». L'episodio è riassunto in *Ep. Iac.* 5, 18 *Elias... orauit et caelum dedit pluuiam*. L'atteggiamento di Scolastica, che nasconde il viso fra le mani, richiama quello del profeta, che pone la faccia fra le ginocchia. Come la danza delle sette fanciulle nude (8, 4) e l'episodio di Eutizio, l'operazione prodigiosa di Scolastica è stata interpretata come un rito di magia simpatica fondato sul rapporto lacrime-pioggia (ved. la nota a I 4, 21). La reazione di Benedetto sarebbe perciò derivata non dal rammarico di

contravvenire alla regola trascorrendo la notte fuori dalla comunità, ma dall'avversione per un prodigio sentito come il risultato di un atto magico. In realtà, il racconto non è privo di ambiguità e Gregorio sembra esitare fra due spiegazioni differenti, raffigurando anzitutto Scolastica in atto di pregare (linn. 24-5), e subito dopo rimarcando la successione immediata lacrime-pioggia (linn. 25-31). Tuttavia, l'insistenza con la quale viene sottolineata la riluttanza del *uir Dei* a pernottare fuori dal convento, costretto suo malgrado (lin. 43 *inuitus*) e con suo grande dispiacere (lin. 38 *contristatus*), mostra che non è l'origine sospetta del prodigio a inquietarlo, ma la trasgressione della regola (cfr. de Vogüé 1972, p. 258).

41. *si potes, egredere*: una sfida ironica, nella quale c'è forse ancora un'eco dell'episodio di Elia e dello scambio di battute fra il profeta e i sacerdoti di Baal (*3 Reg.* 18, 25-38. Cfr. Mähler 1973, p. 422).

47-8. *eum uoluisse aliquid, sed minime potuisse*: è la risposta conclusiva alla domanda di Pietro. Anche a Benedetto è occorso di non essere riuscito in ciò che avrebbe voluto. Ma la sua sconfitta definisce il profilo della sorella, che vince per amore. Gregorio suggella la vicenda con una citazione neotestamentaria: «Dio è amore» (*1 Ep. Io.* 4, 8. 16). È anche possibile che nell'elaborare il ritratto di Scolastica egli abbia avuto presente il modello biblico di Maria Maddalena e le ripetute celebrazioni dell'amore in *Eu. Luc.* 7, 36-50, dove la donna riga di lacrime i piedi del Signore (cfr. de Vogüé 1972, pp. 264-7; Mähler 1973, p. 423).

34

Si vede in che modo l'anima della sorella sia uscita dal corpo

6. *in columbae specie... penetrare*: l'espressione sembra ricalcare Gregorio di Tours, *Gloria martyrum* 91 *Quod sanctus eius spiritus in columbae specie penetrauerit caelos*. Legata al racconto evangelico del battesimo di Gesù (*Eu. Luc.* 3, 22: «Scese su di lui lo Spirito Santo in apparenza corporea, come di colomba»), la colomba, tra gli animali più presenti nella simbologia cristiana, fu assunta nei primi scrittori, nell'esegesi e nell'iconografia prevalentemente come simbolo dello Spirito, mentre nell'arte catacombale e nell'agiografia passò a simboleggiare l'anima che si distacca dal corpo del moribondo (spesso uscendo dalla sua bocca) e vola verso l'alto (cfr. Ciccarese 2002, pp. 335-9). L'esempio più celebre è la scena descritta da Prudenzio nell'inno per Eulalia, il cui spirito, quando la vergine è consunta dal rogo, si slancia verso gli astri, uscendo dalla bocca della martire, sotto forma di una colomba più bianca della neve (Prudenzio, *Peristepha-*

non 161-5). Secondo Mähler 1973, pp. 423-4, nel nostro episodio sono rintracciabili ulteriori analogie con la *Vita Pauli* (14-6), dove Antonio, lasciato Paolo, ha la premonizione della sua morte e ne vede l'anima ascendere al cielo. Gregorio ricorre alla stessa immagine per l'abate Speranza, la cui anima, uscita dalla bocca, fu vista dai confratelli che lo assistevano fendere veloce il cielo (IV 11, 4). Altre volte, tuttavia, quando ne tratta a livello teorico, Gregorio sostiene che l'anima non può essere vista con gli occhi del corpo, né quando sta nel corpo, né quando lo lascia (cfr. IV 5, 2 *Natura quippe animae inuisibilis est, atque ita ex corpore inuisibiliter egreditur, sicut in corpore inuisibiliter manet*, «L'anima è invisibile per natura e perciò esce invisibilmente dal corpo, così come invisibilmente ci resta»). Essa è visibile con gli occhi della mente, purificati da una fede pura e da una preghiera intensa (IV 7 *Multi nostrorum, mentis oculum fide pura et uberi oratione mundantes, egredientes e carne animas frequenter uiderunt*, «Molti dei nostri, che avevano purificato l'occhio della mente con fede integra e intensa preghiera, hanno visto molte volte le anime uscire dai corpi»). Ci si è chiesti, perciò, se Gregorio abbia attribuito a Benedetto, qui e nel capitolo successivo, la visione oculare delle anime di Scolastica e di Germano oppure una forma di visione estatica.

11-2. *in sepulcro... ponerent*: il codice giustinianeo vietava la sepoltura di donne nei monasteri maschili e viceversa; norme conciliari proibivano che venissero seppelliti uno sull'altro due cadaveri, ma nella letteratura continua a essere ricordato come un atto di commendevole pietà l'uso, qui celebrato nelle righe finali, di non separare nella tomba coloro che in vita erano stati uniti o che sono associati nella gloria dei cieli. <

35

Tutto il mondo sotto il suo sguardo e l'anima di Germano, vescovo di Capua

3. *Alio quoque tempore*: per l'analogia delle circostanze questa pagina appare strutturata in modo molto simile ai due capitoli precedenti. Come nell'episodio di Scolastica, troviamo all'inizio una visita, fatta a Benedetto secondo un'abitudine consolidata, poi una giornata trascorsa dall'abate con l'ospite in grate conversazioni spirituali, una veglia notturna (qui inizialmente non a due, ma solo di Benedetto), e infine la visione di un'anima che ascende al paradiso. Ma la scena della visione è più complessa, poiché consta di vari momenti e ha al suo centro un'esperienza unica, uno spettacolo cosmico assolutamente eccezionale. Essa è apparsa così significativa nell'economia dell'opera <

e, particolarmente, della biografia di Benedetto, da suscitare incessante interesse – dai teologi medievali (cfr. J. Müller, «La vision de S. Benoît dans l'interprétation des théologiens scolastiques», in *Mélanges Bénédictins*, Saint-Wandrille 1947, pp. 145-201) ai più recenti esegeti di Gregorio – e interpretazioni di segno diverso. Ripetutamente e da più parti è stato sottolineato il peso delle fonti classiche, dei testi ellenistici sugli astri e sull'apoteosi, di Seneca, del *Somnium Scipionis* e del commentario di Macrobio; altri hanno posto in primo piano la Scrittura, il supremo modello al quale Gregorio chiede immancabilmente il definitivo suggello di legittimità per ogni sua riflessione; altri ancora hanno letto questo brano in funzione delle idee e delle espressioni presenti negli scritti dello stesso Gregorio riguardo alla visione mistica (cfr. Courcelle 1967a; Recchia 1972). Sicuramente esso resta, con talune pagine della *Consolatio philosophiae* di Boezio, fra le testimonianze più notevoli della vitalità del misticismo astrale nella cultura tardoantica e del corredo di rappresentazioni, espressioni e luoghi comuni elaborato da una lunga e ampia tradizione letteraria e filosofica, classica e cristiana.

3-6. *Seruandus diaconus... conuenerat*: Servando è l'unico tra i personaggi dei *Dialoghi* di cui venga data, accanto al titolo di abate, la qualifica ecclesiastica. Non abbiamo indicazioni da altre fonti. Cfr. *PCBE* II, *Seruandus* 3, pp. 2038-9. Il monastero fondato dal patrizio Liberio in Campania e del quale Servando sarebbe stato abate suole essere identificato con quello di san Sebastiano, presso Alatri. L'identificazione, fondata su testimonianze molto tarde (un passo della leggendaria *Vita Placidi* di Pietro Diacono, del XII secolo, e una iscrizione, che forse ne deriva, incisa su un altare nel monastero), ha suscitato dubbi. Gregorio accenna altre volte a un monastero campano, con espressione identica a questa, ma senza precisarne mai la località (un tipo di indicazione geografica generica a lui non inconsueto: ved. la nota a I 4, 2). In due lettere del maggio-giugno 599 egli menziona un Teodosio, *abbas monasterii quod a Liberio quondam patricio in Campaniae partibus noscitur esse constructum* (*Ep.* IX 163 e 165). Alcuni anni prima, in una lettera del marzo 593, aveva sollecitato il rettore del patrimonio ecclesiastico della Campania a nominare Teodosio «abate del monastero di san Martino», come aveva chiesto la comunità (*Ep.* III 23); due anni dopo, nel giugno 595, in una lettera al vescovo di Napoli, Teodosio compare «abate del monastero di san Martino» (*Ep.* V 50). L'intestazione di un convento a san Martino si accorderebbe con la personalità del fondatore, Liberio. Questi (ved. *PCBE* II, *Petrus Marcellinus Felix Liberius* 4, pp. 1298-301), protagonista di una brillante e lunga carriera al servizio di Odoacre, poi dei re ostrogoti, infine dell'imperatore Giustiniano, presentato

nelle fonti – Procopio, Ennodio, Cassiodoro – fra i personaggi di più alto profilo del suo tempo, fu prefetto al pretorio d'Italia (493-509), poi delle Gallie (511-533), fu insignito da Teoderico del titolo di *patricius*, ebbe parte in molte vicende ecclesiastiche e anche in controversie teologiche. Nel corso della lunga prefettura gallica fu sempre attento alle vicende religiose della regione, fondò una basilica a Orange, si legò al grande vescovo di Arles, Cesario, e ad altri presuli della chiesa gallica (ved. de Vogüé, *SCh* 260, pp. 236-7; Jenal 1995, pp. 201 e 285).

7-8. *dulcia... uitae uerba*: le conversazioni su temi spirituali, quelli della vita eterna, che Benedetto ha avuto col prete il giorno della Pasqua nel suo rifugio solitario, dopo avere lasciato Affile (ved. 1, lin. 65 *dulcia uitae conloquia*), e con la sorella Scolastica (33, lin. 45 *sacra spiritalis uitae conloquia*).

11. *turris*: una torre a più piani, nella quale alloggiano Benedetto, < nella parte superiore, e l'ospite, al piano inferiore. I monaci, sia quelli di stanza a Cassino, sia gli altri venuti al seguito di Servando, hanno posto in un altro edificio, antistante la torre. Di abati che avessero abitazione separata non mancano esempi nella letteratura agiografica (ved. Cirillo di Scitopoli, *Vita Sabae* 18; Gregorio di Tours, *Historia Francorum* VI 6). Negli stessi *Dialoghi*, a III 16, 10, si racconta che l'eremita Martino viveva in una grotta, mentre i suoi discepoli abitavano fuori di essa. La puntualità della descrizione non mira a dare la rappresentazione reale del luogo e delle strutture conventuali, ma, come le ripetute indicazioni di tempo (ved. linn. 11 *Cum uero hora iam quietis exigeret*; 16-8 *Cumque... adhuc quiescentibus fratribus, instans uigiliis nocturnae orationis tempora praeuenisset*), tende a rendere realistica la scena, e perciò credibile l'episodio. La torre forata di finestre – della quale si è cercata invano (come ha provato in una vecchia ricerca Morin 1908) l'effettiva ubicazione nel primo impianto di Cassino – è la specola del contemplativo, l'osservatorio dello *speculator*, cioè dell'osservatore al quale è concessa la visione. In un passo dei *Moralia* Gregorio fa riferimento alla torre del Libano (*Cant.* 7, 4), spiega che essa simboleggia il discernimento dei santi e che questi (come prefigurano Abacuc, che veglia sul suo popolo mettendosi di sentinella, *super custodiam*, e Geremia: cfr. *Hab.* 2, 1; *Ier.* 31, 21 *Statue tibi speculam*) sanno scorgere la colpa così come dalla *turris speculationis* si avvista l'arrivo del nemico (*Mor.* XXXI 44, 85). Di questa scena sono stati indicati antecedenti anche celebri (come l'episodio detto della «visione di Ostia», nel quale Agostino e la madre Monica stanno alla finestra, come qui Benedetto: *Conf.* X 23-6), ma non è necessario pensare a rapporti diretti. Qui siamo di fronte a un *topos* comune nella letteratura antica, che associa la torre, la finestra, la speco-

la – περιωπή, σκοπή o σκοπιά, *specula*, *turris*, *fenestra* – all'esperienza visionaria e allo spettacolo cosmico.

16-8. *Cumque... praeuenisset*: anticipare le veglie notturne era uno dei modi di praticare un'ascesi più severa e la letteratura agiografica lo attribuisce spesso ai suoi eroi (cfr. Cirillo di Scitopoli, *Vita Sabae* 43; *Vita patrum Iurensium* 130, dove Eugendo si reca prestissimo, di notte, all'oratorio, «e anticipa tutti per pregare a lungo e in segreto»). Nelle *Omelie sui Vangeli* Gregorio riferisce un episodio, raccontatogli da Massimiano di Siracusa (ved. la nota a I 7, 4), nel quale il monaco Vittorino, che era solito «anticipare le veglie notturne dei confratelli», *nocturnas fratrum uigilias praeuenire* (*Hom. Eu.* 34, 18), è protagonista di un'esperienza simile a quella di Benedetto e significative sono le coincidenze sia nei particolari sia nella forma. Una notte, recatosi, come di consueto, in una zona segreta del monte (anche qui un'altura) sul quale sorgeva il monastero, una luce fortissima illuminò col suo splendore tutta la zona e si fermò sul suo capo, *lux emissa super eum fusa est... tantaque... claritas sparsit ut tota pars regionis illius ex eadem luce candesceret* (ved. linn. 20-1 *uidit fusam lucem desuper... tantoque splendore clarescere, ut diem uinceret lux illa*). Anche nell'episodio di Vittorino c'è un deuteragonista: l'abate che lo ha seguito nascostamente e assiste al miracoloso accadimento. Ma solo in parte, come qui Servando, poiché vede la luce sfolgorante, ma non ode la voce che dal cielo annuncia al monaco che le sue colpe sono state perdonate.

19. *intempesta noctis hora*: locuzione cara a Gregorio, che la ripete a III 4, 2 e 31, 3. *Intempesta nox* è la notte fonda, la parte del giorno destinata al riposo e al silenzio, preclusa all'agire (Servio, *in Aen.* III 587, p. 441, lin. 5 Thilo-Hagen *nox media, inactuosa, carens actibus*; Beda, *de orthographia*, in H. Keil, *Grammatici Latini*, VIII, p. 275, 1 *media nox, quando quiescendum est... inoportuna... actioni uigilantium*. Cfr. Courcelle 1967a, p. 100, nt. 9, che elenca una lunga serie di testimonianze di antichi scrittori e lessicografi, da Varrone a Beda).

20-2. *uidit fusam lucem... radiasset*: la luce che piove dall'alto, improvvisa e fulgida più del giorno, e spazza via interamente le tenebre della notte è il primo dei tre quadri di cui si compone la visione. Nel secondo il mondo intero, come raccolto in un unico, luminoso raggio, si squaderna sotto gli occhi del santo. Nel terzo l'anima del vescovo di Capua, Germano, solca il cielo, trasportata da angeli dentro una sfera di fuoco.

24-5. *uelut sub uno solis radio collectus*: è il motivo – sintetizzato in una rapida immagine – della piccolezza del mondo nella vastità del creato. Così hanno inteso generalmente gli studiosi, che hanno rinvenuto il tema in una lunga catena di testi e proposto serrati confronti

fra di essi: principalmente la lunga pagina di *Consolatio philosophiae* II 6, 7 e il testo a cui si ispirò Boezio, cioè la visione cosmica del *Somnium Scipionis* (6, 20, p. 32 Ronconi) e il commentario di Macrobio (*In somnium Scipionis* 1, 11, 11, p. 47 Willis) ma anche numerosi scrittori cristiani, da Clemente Alessandrino ad Ambrogio, Gerolamo, Agostino, Gregorio di Tours. Per altri, invece, la visione cosmica è strettamente connessa a quella dell'ascensione di Germano e ne costituisce il *pendant* simbolico: il mondo raccolto sotto un unico raggio di sole prepara l'ascesa al cielo di colui che aveva operato per raccogliere l'ecumene cristiana sotto l'unico raggio della disciplina cattolica (ved. S. Pericoli Ridolfini, «S. Germano nei *Dialogi* di Gregorio Magno: rapporti con la spiritualità orientale», in F. Carcione [a cura di], *Germano di Capua, ambasciatore ecumenico a Costantinopoli e modello di santità per il cassinate*, Venafro 1999, pp. 64-75).

27. *Germani... episcopi*: Germano, vescovo di Capua, fu mandato dal papa Ormisda (514-523) a Costantinopoli, nel 519, come suo legato e latore di lettere all'imperatore Giustino, al vescovo di Costantinopoli, Giovanni, e ad altri dignitari orientali per tentare di comporre lo scisma acaciano che segnò la prima aperta separazione della chiesa orientale dall'occidentale. Un incarico, dunque, di grande rilievo, dopo il quale non abbiamo notizia di altre incombenze affidate al vescovo di Capua. La sua morte, successiva, secondo il racconto di Gregorio, alla fondazione di Montecassino, va posta prima del febbraio 541, data di consacrazione del vescovo Vittore, suo primo successore a noi noto. Molte sono, invece, le notizie tramandate, senza dubbio anche per influsso dei *Dialoghi*, da fonti medievali, fra le quali una *Vita* anonima, del IX secolo. Cfr. *PCBE* II, *Germanus* 3, pp. 918-24. Gregorio ricorda Germano a IV 42, 3-4, dove il vescovo di Capua intercede per l'anima del diacono Pascasio.

27-8. *animam in spera ignea... ferri*: archetipo di ogni episodio cristiano di glorificazione è l'ascensione al cielo di Elia (*4 Reg.* 2, 11), nel quale sono di fuoco il carro su cui viene rapito il profeta e i cavalli che lo trainano. La rappresentazione degli angeli che portano l'anima al cielo è evangelica (ved. *Eu. Luc.* 16, 22: l'anima del mendico Lazzaro è portata dagli angeli nel seno di Abramo, il ricco epulone è sepolto nell'inferno) e ricorre nei più noti modelli agiografici, come la vita dell'eremita Paolo (Gerolamo, *Vita Pauli* 14) o i profili dei due celebri abati Siro e Pafnuzio (Rufino, *Historia monachorum* 10, 8, 14; 16, 3, 9, pp. 325 e 347 Schulz-Flügel). Nel suo complesso la scena è stata accostata specialmente all'episodio di Antonio che vide ascendere al cielo l'anima di Amun (Atanasio, *Vita Antonii* 60, 2-3 e 10. Ved. Pericoli Ridolfini, «S. Germano», cit.)

29-31. *Seruandum... uocauit*: chiamato da Benedetto, Servando ve-

de solo l'epilogo della visione, l'ultimo chiarore che persiste fra le tenebre che si riaddensano. Non una visione a due, dunque, come a Ostia, per Agostino e Monica, ma l'iterazione del precedente di Mauro, chiamato a condividere lo spettacolo del *niger puerulus*, il diavoletto tentatore che tirava fuori dall'oratorio il monaco irrequieto (4, 2).

34-5. *in Casinum castrum*: non l'*arx Casini*, la rocca dove sorgeva l'abbazia, ma il centro abitato (ved. la nota a 8, 89), dove aveva dimora Teopropo (ved. la nota a 17, 2).

45-6. *quonam ordine... uideatur?*: la domanda di Pietro – come < può lo sguardo di un uomo abbracciare il mondo intero? – riconduce Gregorio al problema che più di ogni altro gli sta a cuore, quello della conoscenza che accosta a Dio, della via per la quale l'anima passa dalla percezione del finito, del visibile, dell'esteriore alla conoscenza delle realtà spirituali, dell'interiore, dell'invisibile, dell'infinito. Ritorna, da una prospettiva diversa, quella dottrina della contemplazione sulla quale Gregorio ha già formulato alcune significative proposizioni, anche in questo stesso libro (ved. la nota a 3, 37), e sulla quale si sofferma a più riprese nei suoi scritti, in particolare nei *Moralia*. Sono numerose in quest'opera di torrenziale esegesi le pagine nelle quali Gregorio disserta della possibilità concessa all'uomo di accostarsi alla luce divina in una visione spirituale. Toccata dal soffio dello Spirito, l'anima disprezza le cose che passano e che stanno in basso, arde di desiderio per quelle eterne e che stanno in alto, e se «non riesce a fissare il fulgore della luce infinita», *incircumscripti luminis iubar intueri conatur et non ualet*, se non imperfettamente, perché limitata dalla sua finitezza, tuttavia «viene portata fuori dalla carne dalla forza della sua contemplazione», *contemplationis suae ui extra carnem tollitur*, vede l'Onnipotente nel suo splendore, anche se, «per il fatto stesso di essere creatura», non riesce ad abbracciarne interamente il fulgore e comprenderne l'essenza (*Mor.* X 13-7. Cfr. anche I 34; XXIII 35-6. 42-3; XXIV 11-2; XXXI 96; XXXII 1). In tutte queste pagine ricorrono, ripetute con continue variazioni, ma concettualmente analoghe, le notazioni che troviamo nella risposta a Pietro: la rappresentazione del divino come luce, riproposta con un rincorrersi di immagini e metafore che a volte sembrano precorrere il possente luminismo del *Paradiso* dantesco; la riflessione su quanto sia piccola cosa la creatura, sia essa l'uomo, l'angelo, l'intero creato; l'analisi del procedimento per il quale la mente si accosta alla conoscenza di Dio, dilatandosi, rapita fuori di sé, innalzata sopra il mondo, smarrita nel fulgore celeste. L'affermazione della piccolezza della creatura umana, che Pietro è invitato a considerare con forte sottolineatura (*Fixum tene, Petre*) e con la quale ha inizio la risposta di Gregorio (linn. 47-8), è un esplicito rimando al passo dei *Moralia* incentrato sulla medesima frase (cfr. *Mor.*

IV 65 *angusta est omnis creatura creatori*; «ogni creatura è limitata rispetto al creatore»). Essa ritorna più volte nel resto della pagina (linn. 49-50 *breue... creatum est*; 54 *quam breue sit*; 65 *angusta... omnia inferiora*). Ancora più insistenti sono le espressioni riguardanti la luce (linn. 49 *de luce creatoris*; 50 *ipsa luce uisionis*; 53 e 57 *in Dei lumine*; 56 *globum igneum*; 59 *in mentis lumine*; 64 *fulsit, lux interior*) e la visione spirituale rappresentata come dilatazione, innalzamento, rapimento dell'anima (linn. 50-1 *mentis laxatur sinus*; 51 *expanditur in Deo, ut superior existat mundo*; 52 *Fit... anima etiam super semetipsam*; 53 *rapitur super se, in interioribus ampliatur*; 54 *sub se conspicit, exaltata conprehendit*; 59 *subleuatus... extra mundum*; 61-2 *animus dilatatus*; 62 *in Deo raptus*; 64-5 *ad superiora rapuit*).

69-70. *quaeso ut... redeas*: l'invito di Pietro non è a riprendere il racconto, che non ha patito interruzioni, ma a ripristinare la successione dei fatti, *narrationis ordo*, che negli ultimi capitoli ha ceduto a un disegno diverso. Gregorio ha delineato il vertice delle esperienze spirituali di Benedetto, al culmine non di un percorso biografico e temporale, ma di un'ascesa spirituale e mistica. L'ordine narrativo subirà ancora una piccola inserzione, per far posto a un rapido cenno a un dato che non può restare ignorato, la redazione della regola per i monaci, poi si avvierà alla conclusione, con la morte di Benedetto e la riflessione sui miracoli *post mortem*.

36

Benedetto scrive una regola per i monaci

1. *regulam monachorum*: è in questo breve capitolo la prima testimonianza a noi pervenuta sulla *Regula Benedicti*. Se si considera che l'interesse universalmente dedicato alla figura di Benedetto deriva dalla regola che egli avrebbe redatto e che ha governato nei secoli il monachesimo cristiano, si comprenderà come a questo capitoletto, fra i più brevi di tutta l'opera, sia stata attribuita un'importanza storica maggiore che a ogni altro. In particolare, è stato uno dei testi più ansiosamente interrogati da quando, dalla fine degli anni Trenta del secolo scorso, la questione della priorità fra *Regula Benedicti* e *Regula Magistri* ha coinvolto e messo in dubbio la storicità di Benedetto, la sua regola, il valore testimoniale della biografia di Gregorio (ved. Introduzione, pp. LIV-LVII). In realtà in questo passo sembra lecito scorgere solo una citazione accessoria, con la quale il biografo vuole mettere in rilievo come Benedetto fosse vissuto in accordo con i principî e gli insegnamenti esposti in una sua apprezzabile regola per monaci e non celebrarne l'opera legislativa.

3-4. *ad aliorum gesta... festino*: analoga formula di transizione a I 3, lin. 6.

5-6. *doctrinae... uerbo*: la dottrina manifestata nella parola scritta della regola. Non è la scienza secolare, rifiutata dal giovane Benedetto che si avviava alla vita solitaria, ma quella dell'abate che accompagna i fratelli per la via salvifica dell'ascesi monastica e li guida con sapienza e secondo verità. Benedetto era stato indicato maestro di questa sapienza e delle virtù che essa insegna anche in precedenza: quando, dopo che seppe liberarsi della tentazione della carne, molti decisero di abbandonare il mondo e diventare suoi discepoli, *ad eius magisterium festinare*, ed egli divenne maestro di virtù, *factus est uirtutum magister* (2, linn. 24-7); e quando nobili cittadini romani gli affidarono i loro figli perché fossero educati «per il servizio del Signore onnipotente» (3, linn. 114-7).

7-8. *discretione praecipuam, sermone luculentam*: questo elogio < è meno ovvio di quello che può sembrare a prima vista. È più evidente il significato del secondo punto, nonostante le numerose sfumature semantiche che i testi tardoantichi attribuiscono a *luculentia* e ai suoi derivati (ved. de Vogüé, *SCh* 260, p. 442. Particolarmente significativo, fra i testi citati, è un passo di Ilario di Arles, che – come farà poco sotto Gregorio per Benedetto – esalta Onorato, fondatore del cenobio di Lérins e poi vescovo di Arles, per la coerenza fra la parola e la vita: *Sermo de uita Honorati* 26, p. 68, linn. 6-7 Cavallin *os illud congruens uitae... consentanea puritati pectoris sermonis luculentia*). Non pare dubbio che esso si riferisca al linguaggio, ai pregi espressivi della *Regola*, «brillante per la forma». Meno evidente, e perciò più variamente interpretato, è il primo punto. *Praecipuus* (da *prae* e *capio*, «preso a preferenza») è un vocabolo al quale Gregorio dà un vigore particolare. In un passo della *Regola pastorale* (ved. *infra*), il pontefice esorta il sacerdote a essere di esempio nella sua condotta, *operatione praecipuus*, per tutti i fedeli. Analogamente egli sembra volere qualificare la *Regola* di Benedetto, «esemplare» per quanto attiene alla *discretio*. Vocabolo postclassico, usato genericamente col significato di «discernimento, prudenza» (anche da Gregorio, nelle lettere), con l'originario valore etimologico di «separazione, distinzione» nel linguaggio teologico (*personarum discretio* è la distinzione delle persone della Trinità), *discretio* acquista nel linguaggio monastico significato specifico e indica la virtù indispensabile nel governo della comunità. In questo senso il vocabolo ricorre, in tutti e tre i casi in cui vi è impiegato, nella *Regula Benedicti*, che impone all'abate di usare, nel dare ordini, discrezione e misura (*Regula Benedicti* 64, 17 *In ipsis imperiis... discernat et temperet*) ed esalta nella discrezione la madre di tutte le virtù (*ibid.* 18 *discretio, mater uirtutum*).

Ved. Cassiano, che dedica alla discrezione la seconda delle sue *Conferenze* (*Conlationes* 2, 4 *Omnium uirtutum generatrix, custos moderatrixque discretio est*). Sulla base di *In 1 Reg.* IV 70, dove si leggono sicuri richiami al cap. 58 della *Regola* di Benedetto, si è ritenuto che l'elogio tributato in questo nostro passo alla legislazione benedettina nel suo complesso sia stato suggerito a Gregorio dalla lettura di quel capitolo, dall'ammirazione per le disposizioni che vi si danno sull'ammissione dei novizi nel cenobio, dall'apprezzamento per la *discretio* con la quale Benedetto invita a verificare l'origine e la qualità delle vocazioni (cfr. de Vogüé 1975). I dubbi sollevati recentemente sull'autenticità del *Commento al primo libro dei Re* (ved. Introduzione, pp. XVI-XVII) tolgono fondamento alla comparazione dei due scritti e non autorizzano a far risalire a un unico autore, a Gregorio, la «frappante coïncidence». Sembra certo, tuttavia, che *discretio* sia qui impiegato in senso specificamente monastico, con il significato e il vigore espressivo conferitigli da Cassiano in poi e sottolineati nella *Regula Benedicti*. Come per Cassiano, anche per Gregorio la *discretio* è la virtù propria dell'abate, la giusta misura che permette di evitare errori, di leggere nei cuori e nei pensieri, di «discernere» con equità e sapienza. Gregorio ha riconosciuto a Benedetto il requisito che ripetutamente, nei *Moralia* o nella *Regula pastoralis*, proclama indispensabile per coloro che hanno la responsabilità di reggere, guidare, istruire i fedeli (cfr., p. es., *Past.* I 11, dedicato a chi non deve sentirsi idoneo alla funzione pastorale, *qualis quisque ad regimen uenire non debeat*. Interpretando allegoricamente *Cant.* 7, 4 *Nasus tuus sicut turris quae est in Libano*, Gregorio spiega che chi ha piccolo naso non sente i profumi e le puzze, cioè non è capace di praticare la giusta discrezione, *ad tenendam mensuram discretionis idoneus non est*, che il naso raffigura la discrezione, *per nasum discretio exprimitur*, e che la chiesa sa opporsi al male perché osserva con discrezione, *per discretionem conspicit*).

10-1. *nullo modo... quam uixit*: è questo il motivo che ha indotto Gregorio a non tacere della *Regola*, la quale, proprio per l'accordo fra la vita e l'insegnamento, consente di penetrare ulteriormente, con più sottile analisi (lin. 8 *subtilius*) rispetto al racconto fatto fino a ora, nella personalità del santo. A lumeggiarla più compiutamente – suggerisce Gregorio – soccorre il testo scritto dal santo, che ne riflette come uno specchio l'anima e l'opera. È qui adombrato non solo uno dei luoghi comuni della celebrazione agiografica, nella quale il padre spirituale mette in opera sempre e per primo ciò che insegna agli altri, ma anche uno dei convincimenti più fermi di Gregorio, e più fruttuosamente operanti nei suoi scritti, cioè che, a differenza delle altre scienze, quelle del secolo, nelle quali l'insegnamento verbale precede <

l'esperienza e la pratica, nella vita dello spirito non si dà scienza senza esperienza, questa precede e genera quella. È un principio che fa pensare alla dottrina dei sensi spirituali di Origene e, più da presso, a Cassiano, al suo ripetuto adagio, secondo il quale bisogna «gustare» per «sapere», e alla dottrina formulata ad apertura delle *Institutiones*: «È assolutamente impossibile trasmettere o comprendere o conservare nel proprio ricordo il senso di queste realtà [quelle della vita monastica] per mezzo di una meditazione astratta o di un insegnamento verbale. Tutto invece consiste nella sola esperienza e nella pratica» (Cassiano, *Institutiones*, *Praef.* 4-5. Ved. Dagens 1977a, pp. 96-7). Da questo principio Gregorio vuole ispirata l'azione di chi ha responsabilità di anime: «Il pastore sia di esempio nel suo operato (*operatione praecipuus*), in modo che vivendo mostri ai suoi parrocchiani la via della vita, e il gregge, che segue la voce e i comportamenti del pastore, progredisca più per mezzo degli esempi che delle parole» (*Past.* II 3 *Sit rector operatione praecipuus, ut uitae uiam subditis uiuendo denuntiet, et grex, qui pastoris uocem moresque sequitur, per exempla melius quam per uerba gradiatur*).

37

La profezia della sua morte viene comunicata ai fratelli

2. *de hac uita erat exiturus*: non compaiono in questo racconto di morte i due vocaboli più comuni e specifici, *mori* e *mors*. Morire è, secondo il concetto cristiano, «uscire da questa vita» per trapassare ad altra, «uscire dal corpo» (linn. 6-7). Altro termine impiegato, oltre *exitus* (linn. 8 e 11), è *obitus* (linn. 4 e 24), che mantiene l'idea del trasferimento (da *ob-eo*, proprio del tramonto di stelle e costellazioni). La locuzione usata alle linn. 14-5, *ultimum spiritum... efflauit*, è vicina a quella del racconto evangelico della morte di Gesù (*Eu. Matth.* 27, 50), al quale sembrano richiamarsi anche altri particolari (ved. linn. 8 e 14; cfr. Mähler 1973, pp. 426-8). Naturale epilogo di ogni scritto biografico, il racconto degli ultimi giorni e della morte appare qui preparato dagli episodi immediatamente precedenti, che si sono svolti in una dimensione di crescente attesa escatologica. Conversando con la sorella, Benedetto si è intrattenuto su alti temi di vita spirituale per tutto il giorno e poi per l'intera notte, dopo la tempesta improvvisa, in un'aura di soprannaturale prodigio (33, linn. 12-5; 44-6). Tre giorni dopo ha visto l'anima di Scolastica uscire dal corpo e solcare il cielo sotto forma di colomba. Approntando il sepolcro per lei lo ha destinato a sé stesso, perché neanche nella sepoltura fosse interrotto il sodalizio fraterno (cap. 34). Con la sublime esperienza visionaria

dall'alto della torre (cap. 35) la vicenda esistenziale dell'uomo di Dio e il suo itinerario spirituale hanno toccato il punto più alto. Dopo di esso il biografo non può ambire ad altri, eccelsi approdi. Il racconto di Gregorio è rapido ed eccezionalmente sobrio. Non ha – per fermarci ai modelli più celebri e sicuramente noti al pontefice – né la ricchezza narrativa della morte di Antonio (Atanasio, *Vita Antonii* 89-94) né la complessità scenografica della morte di Martino (Sulpicio Severo, *Ep.* 3). Più ancora è lontana dagli intrecci favolosi della morte e della sepoltura dell'eremita Paolo, raccontate da Gerolamo (*Vita Pauli* 12-7). Benedetto non lascia né testamenti spirituali né eredità materiali, come fa Antonio, che spende le sue ultime parole per esortare a guardarsi da eretici e scismatici e per assegnare le sue povere cose, le vesti, le pelli di pecora, il cilicio, di vilissimo prezzo eppure preziose, che i discepoli custodiranno «come un grande patrimonio», *quasi magnam facultatem* (*Vita Antonii* 92, 3). Non lotta con Satana, né si sottopone a eroismi penitenziali per dare un ultimo esempio di morte cristiana, come proclama Martino rifiutando di mutare il suo giaciglio di cenere e ruvido cilicio. Non lo attorniano turbe di monaci piangenti, non si trasfigura assumendo fattezze angeliche e celestiali candori di neve, *uultum tamquam angeli, membra candida tamquam nix*, il suo corteo non è seguito da sterminate folle pallide e dolenti (Sulpicio Severo, *Ep.* 3, 16-7). Unica concessione al meraviglioso è l'epifania luminosa che conferma la dipartita del santo, mentre a non più che un accenno si riduce l'annuncio profetico del giorno della morte. Tuttavia, quello di Benedetto costituirà nella tradizione agiografica medievale, più di ogni altro celebre modello, l'esempio della perfetta morte cristiana e monastica. L'immagine del santo, che muore nell'*oratorium*, dopo avere ricevuto il viatico, in piedi, protendendo le braccia al cielo e pregando, ispirerà i biografi dei grandi abati e influenzerà i rituali della liturgia funebre monastica.

8-9. *Ante sextum... iubet*: la notazione temporale e l'ordine di aprire la sepoltura sembrano richiamarsi al vangelo della Pasqua e della passione: cfr. *Eu. Io.* 12, 1-7 *Iesus ergo ante sex dies Paschae uenit Bethaniam... Dixit ergo Iesus: sinite illam ut in diem sepulturae meae seruet illud.*

14. *erectis in caelo manibus*: è l'atteggiamento classico degli oranti, fin dalle prime testimonianze iconografiche, nel quale la tradizione cristiana ha visto riprodotta la posizione del Cristo sulla croce. Uguale è l'atteggiamento di Martino (Sulpicio Severo, *Ep.* 3, 15 *oculis ac manibus in caelum intentis*) e di Paolo (Gerolamo, *Vita Pauli* 15 *extensis in altum manibus*).

18-20. *Viderunt... tendebatur*: la morte è un'anabasi verso il cielo. A confronto con la colomba e il globo di fuoco ai quali era stato associato

il viaggio celeste di Scolastica e di Germano, l'immagine scelta per Benedetto è più riccamente costruita e fitta di simboli. Mentre nessuna attenzione è rivolta all'aspetto fenomenologico della visione, se non per rilevare che essa si manifesta identica e simultaneamente a due spettatori (come all'abate dell'erigendo monastero di Terracina e al suo priore: 22, 2), ed è assolutamente comune il vocabolario epifanico impiegato nel par. 3 (*reuelatio*, *uisio*, *apparere*, *uidere*, *cernere*), i particolari della visione hanno tutti forte valore simbolico. La strada – che è la *uia patrum* per la quale si avvia Antonio morente (*Vita Antonii* 91, 2) ed è Cristo stesso (*Eu. Io.* 14, 6 *Ego sum uia et ueritas et uita*) – è sfavillante di luce e tappezzata di stoffe (come quella di Gerusalemme all'ingresso di Gesù: *Eu. Matth.* 21, 8), è rivolta a oriente, si innalza direttamente dal monastero verso il cielo. L'essere venerabile e risplendente che sta al sommo della strada e interroga i due spettatori della visione non simboleggia semplicemente il messaggero angelico, ma ha un significato più fortemente allusivo, poiché richiama il vegliardo di *Apoc.* 7, 13 e accomuna Benedetto agli eletti che stanno davanti al trono di Dio, vestiti di candide stole (Mähler 1973, pp. 427-8).

27. *in oratorio beati Baptistae Iohannis*: cfr. 8, 11. La menzione del luogo della sepoltura, sulla rocca della Cassino di cui Gregorio conosce la distruzione operata dai Longobardi, non è un invito alla venerazione di quel sepolcro, ma serve di trapasso al capitolo successivo e alle idee sul culto delle reliquie che vi sono esposte.

38

Una donna pazza è guarita nella sua grotta

3. *si petentium fides exigat*: il miracolo viene concesso a chi lo chiede con fede, con animo puro (lin. 20 *pura mente*) e fisso in Dio (lin. 25 *mens in Deo fixa*). Cfr. la nota a I 10, 211-3. *miraculis coruscat*: analoga espressione è a IV 6, 1, dove il fatto che i santi «risplendono di miracoli che avvengono ogni giorno», *cotidianis miraculis coruscant*, è assunto come prova della sopravvivenza dell'anima dopo la morte.

4-5. *quaedam mulier mente capta*: un racconto simile – la guarigione di un ossesso dopo avere trascorso la notte nella cella appartenuta a Martino – è in Gregorio di Tours, *de uirtutibus sancti Martini* II 20.

10-1. *ac si... ulla tenuisset*: la donna viene guarita in modo definitivo e completo, «quasi che la follia non l'avesse mai posseduta». È notazione consueta che all'accadimento straordinario segua un effetto straordinariamente risolutivo: così avviene a Equizio, ad Andrea di Fondi, allo stesso Benedetto, definitivamente liberati degli stimoli del-

la carne (I 4, 1; III 7, 8; II 2, 3), agli indemoniati risanati e mai più insidiati, come la giovane sposa guarita dal vescovo Fortunato (I 10, 5) o il monaco percosso da Benedetto (II 4, 3).

13-7. *Quidnam esse dicimus... iacent?*: Gregorio affida a Pietro le considerazioni teoriche alle quali conduce l'episodio narrato sopra: i miracoli non avvengono solo sulla sepoltura dei santi e non sono legati alla presenza dei loro resti mortali. Anzi, aggiunge Pietro, noi ci accorgiamo che i martiri operano prodigi più grandi proprio là dove non sono seppelliti. È l'accenno più esplicito nei *Dialoghi* alla distinzione di presenza corporale e presenza spirituale dei santi. Per confermare la sua tesi Gregorio, come è sua abitudine, fa ricorso alla Scrittura, precisamente al passo di Giovanni sulla venuta del Paraclito e al versetto con il quale Gesù annuncia che esso non scenderà sui discepoli se non dopo la sua morte (*Eu. Io.* 16, 7). Come a Gesù fu necessario ritornare dal Padre e sottrarsi *corporaliter* perché si credesse in lui e si imparasse ad amarlo *spiritaliter*, così i santi si manifestano con più grandi prodigi proprio là dove non ci sono i loro corpi. Per costruire la piena analogia (fra i santi presenti e operanti anche là dove sono materialmente assenti e Gesù, non più presente materialmente presso i discepoli e tuttavia presente in quanto Spirito) Gregorio enuncia rapidamente la dottrina, sostanzialmente agostiniana, della doppia processione dello Spirito Santo, dal Padre e dal Figlio (cfr. Introduzione, pp. LVIII-LIX). Questa rapida dissertazione e il racconto della povera demente sembrano dettati da un duplice interesse. Da un canto troviamo qui confermate le idee del papa sul culto delle tombe, la sua diffidente prudenza verso dottrine e riti che legavano il miracolo (come faceva, p. es., Gregorio di Tours) ai corpi santi, la sua ferma difesa dell'inviolabilità delle tombe dei santi e integrità dei loro resti (cfr. la nota a I 2, 58-62). Da un altro canto, la celebrazione della grotta di Subiaco, della quale non è stato fatto più cenno dopo la partenza precipitosa del santo (cap. 8), può volere essere un incentivo a indirizzare in quei luoghi la venerazione dei fedeli, mentre il monastero di Montecassino giaceva rovinato.

36-7. *corporaliter... spiritaliter*: è la stessa coppia impiegata a 22, linn. 45-6, in tutt'altro contesto, anche se pur esso basato sull'opposizione corpo-spirito: l'opposizione fra Abacuc, afferrato da un angelo e trasportato col corpo, con la velocità del vento, dalla Giudea in Babilonia per portare a Daniele un cibo materiale, e Benedetto, apparso in spirito ai monaci dormienti di Terracina per istruirli in un'istituzione spirituale.

40-1. *loquendi uires... reparemus*: non una ragione di tempo, come nel primo libro, ma il bisogno di riposarsi e restaurare le forze prima di passare ad altri racconti. Un consiglio empirico e di buon senso,

che Gregorio talvolta ha formulato con solennità: ved., p. es., *Hom. Hiez.* I 2, 21 *Loquendi uirtus silentio refota... robustior exsurgat*; «Il potere della parola si innalzi più forte... dopo essere stato ritemprato dal silenzio».

APPENDICE

Le proposte di F. Clark sull'atetesi dei *Dialogi*[1]

Ai *Dialoghi* di Gregorio Magno F. Clark ha dedicato più di cinquant'anni, come ha attestato in più occasioni. Dei risultati delle sue ricerche egli diede il primo annuncio nel Colloquio internazionale di Chantilly[2], poco dopo diede alle stampe due corposi e documentatissimi volumi[3], ai quali seguirono un paio di centinaia di altre pagine disseminate in varie riviste scientifiche in risposta alle critiche e alle obiezioni mossegli, e infine, recentemente, un ultimo volume[4], che ripropone, come in una *summa* definitiva, le sue tesi, sfrondate il più possibile delle minuterie filologiche, dialettiche, controversistiche e documentate in modo più compatto ed essenziale. Al centro di esse – come è noto – sta il rifiuto fermissimo dell'autenticità dell'opera. I *Dialoghi* – sostiene l'illustre studioso – non appartengono a Gregorio né alla sua età. Essi sono

[1] Ridotta e rivista in alcune parti, è qui riprodotta – per gentile concessione dei Direttori, proff. D. Menozzi e G. Filoramo, ai quali va un sentito ringraziamento – la recensione di S. Pricoco all'ultimo libro di F. Clark (ved. nota 4), pubblicata in «Rivista di Storia del Cristianesimo» I 2004, pp. 149-74. Le tesi dell'eminente studioso inglese hanno guadagnato consensi notevoli in questi ultimi anni. Un puntello importante dell'autenticità dei *Dialoghi* è sembrato ultimamente eroso dalla presa di posizione di A. de Vogüé, che, ritrattando del tutto il suo precedente giudizio, si è pronunciato convintamente per l'atetesi dell'*In 1 Regum* e ha così negato valore di prova al riferimento di IV 70 sul cap. 58 della *Regula Benedicti*. I curatori del presente volume continuano, tuttavia, a credere nella paternità gregoriana dei *Dialoghi* e non condividono delle proposte di Clark proprio l'ipotesi più nuova e sostanziale, secondo la quale essi sarebbero opera dell'anonimo Dialogista e risulterebbero dall'intreccio di rozzi racconti scritti da lui e di brani autentici di Gregorio.

[2] Ved. Clark 1986.

[3] Ved. Clark 1987. Lo indicheremo con la sigla *PGD*.

[4] Ved. Clark 2003. Lo indicheremo con la sigla *GD*.

opera di un anonimo falsario, forse un romano, sicuramente uno *scriniarius*, un impiegato del secretariato del Laterano, che aveva accesso agli *scrinia* pontifici. Geloso dell'influenza greca a Roma, per dimostrare che in fatto di santi l'Italia non aveva nulla da invidiare all'Oriente il Dialogista – così suole chiamarlo Clark – mise insieme, nel decennio 670-680 o poco prima, una raccolta di racconti sulle figure e i miracoli di santi italiani sotto il nome glorioso di papa Gregorio I. Per dare all'opera un colorito gregoriano e meglio autenticare la falsa attribuzione inserì nella narrazione brani autentici di Gregorio, gli *Inserted Gregorian Passages* (in sigla: *IGPs*), come li definisce Clark, tratti in minor parte dagli scritti pubblicati del papa, in maggior parte da schede e scritti inediti conservati nell'archivio pontificio. A negare l'autenticità dei *Dialoghi* induce in primo luogo il «paradosso stilistico», cioè il contrasto «sconcertante» che emerge nel confronto fra gli inserti autentici e il testo redatto dal falsario («The puzzling contrast between their elevated and euphonic style and the demotic and often inelegant style of the main narrative»: cfr. *GD*, p. 39). A esso si accompagnano altri elementi di carattere ideologico, psicologico, storico, letterario: quelli indicati nei secoli, dalle prime polemiche protestanti in poi, e gli altri, rintracciati e radunati con implacabile dottrina dal nostro studioso, cioè i contenuti dottrinali, inconciliabili con il pensiero e la spiritualità del grande pontefice, l'incredibilità dei racconti, i toni popolari, i vari argomenti *ex silentio* ecc. Questa la *pars construens* del complesso edificio eretto da Clark, la quale, naturalmente, ha il suo *pendant* ugualmente complesso nella *pars destruens*, cioè nella sistematica opera di discredito che lo studioso ha messo in atto nei confronti delle testimonianze sulle quali tradizionalmente si è fondata l'attribuzione dei *Dialoghi* a Gregorio.

A parte alcune concessioni ai suoi recensori su punti sostanzialmente marginali, Clark ha mantenuto immutate in questo lungo percorso di ricerca non solo le sue convinzioni complessive, ma anche le pieghe più minute della dimostrazione. Un mutamento si coglie nell'ultimo libro, che ha un impianto diverso rispetto ai due volumi del 1987 e valuta diversamente gli elementi di critica interna rispetto a quelli esterni. In *PGD* il primo volume era dedicato alla storia esterna dei *Dialoghi*: al silenzio di Gregorio su di essi, alle prime testimonianze, da Paterio agli scrittori altome-

dievali, alla tradizione manoscritta, alle problematiche origini del monachesimo benedettino e della *Regula Benedicti*. All'analisi interna dei *Dialoghi*, cioè all'esame letterario, dottrinale, linguistico, al rapporto fra *narratio* ed *expositio*, era dedicato quasi per intero il secondo volume. Nel nuovo libro, invece, la «internal textual evidence» precede la «external historical evidence». Non per un'estrinseca e occasionale modificazione dell'impianto strutturale, ma per proporre con più forza e in prima istanza la propria certezza, cioè che l'origine non gregoriana dei *Dialoghi* emerga dal testo stesso, ancora prima che si mostri vanificato il *Nachleben* al quale si appigliano i tradizionalisti. Per sbloccare la sostanziale situazione di stallo che si è creata fra le due fazioni critiche, quella, più numerosa, ma segnata nel tempo da alcune defezioni, di coloro che restano fermi nel difendere le testimonianze più antiche, almeno alcune, che formerebbero come il banco roccioso (*bedrock* è vocabolo usato da uno dei primi recensori e spesso ripreso da Clark) che assicura saldo fondamento all'attribuzione dei *Dialoghi* a Gregorio, e l'altra, più esigua ma crescente, di Clark e dei suoi seguaci, convinti che per ognuna di esse si può dimostrare che gli accenni a Gregorio e ai *Dialoghi* sono frutto di interpolazioni tardive. Da qui, da questo irrisolto bilanciarsi delle due posizioni, la nuova prospettiva, che affida la proposta di atetesi soprattutto a due elementi: l'analisi degli *IGPs* e dei procedimenti che ne rendono riconoscibile l'inserimento nella narrazione, l'intreccio fra la storia dei *Dialoghi* e quella del monachesimo benedettino. Di questi due elementi sarà presentato nelle pagine che seguono qualche saggio di verifica. Aggiungeremo alcune rapide considerazioni sulla personalità e il modo di lavorare del Dialogista, analizzati e segnalati nel corso delle indagini, ricomposti in un profilo unitario nei capitoli finali sia di *PGD*, sia di *GD*.

* * *

Clark individua ottanta brani autentici di Gregorio (ottantuno in *GD* per l'aggiunta di un *IGP* 22 bis), inseriti dal Dialogista nella sua narrazione, che formano circa un quarto dell'estensione totale dell'opera. I brani sarebbero tutti, a eccezione di un piccolo gruppo tratto dalle *Omelie sui Vangeli*, di contenuto dottrinale, dello stesso carattere teologico e dello stesso stile letterario che trovia-

mo nei *Moralia* e negli altri commentari biblici di Gregorio. Un criterio generale per riconoscerli starebbe appunto nella particolare qualità del pensiero e dello stile del vero Gregorio (ved. *PGD*, p. 490: «universality of teaching and obiectivity of style is a criterion for distinguishing a genuine Gregorian pericope from Dialogist's narrative in which it is set»), mentre procedimenti specifici e oggettivi sarebbero il vocativo *Petre*, che accompagna quasi sempre le risposte di Gregorio al suo interlocutore, e il particolare legame verbale risultante dall'avere premesso nella domanda del diacono una locuzione che poi ritorna nella pericope.

Lo studioso procede generalmente in questo modo. Messo sull'avviso dal mutamento dei contenuti e dello stile (cioè dal passaggio dalla *narratio* alla *expositio*), avverte prima la presenza di un *IGP*. Ne ha conferma quando Pietro pone una domanda e Gregorio risponde. La domanda è formulata in modo da riconnettersi al racconto che la precede e offrire una «battuta d'entrata», un attacco («cue»). Immancabilmente essa include una parola che Gregorio ha impiegato in precedenza e che talvolta l'interlocutore ripeterà ulteriormente nelle brevi righe con le quali suole ringraziare Gregorio per i chiarimenti ricevuti e manifestare il suo assenso. Su questi nessi verbali («verbal links») Clark fa grande affidamento come elementi di prova dell'avvenuta inserzione, mentre le rozzezze stilistiche e le incongruenze concettuali ne denuncerebbero l'intrusione maldestra o inopportuna nella prosa del falsario e l'alterità rispetto a questa (ved. *GD*, cap. III; *PGD*, cap. XIV).

Le pericopi gregoriane inserite dal Dialogista sarebbero di tre tipi: a) gli scarti dalle opere pubblicate, specialmente dai *Moralia*, eliminati da Gregorio prima di licenziare i suoi scritti e finiti negli archivi; b) pezzi tratti da opere rimaste inedite negli *scrinia*, commenti biblici dettati *uiua uoce* o omelie pronunciate in chiesa e scritte dagli stenografi; c) pezzi tratti dalle opere pubblicate. L'esistenza di materiale dei tipi a e b archiviato si desume da indicazioni dello stesso Gregorio, che in più occasioni (p. es. nella lettera prefatoria dei *Moralia*, a Leandro di Siviglia, o in quella al vescovo Secondino di Taormina relativa alle *Omelie sui Vangeli*) illustra il proprio modo di lavorare, il passaggio per varie fasi redazionali, la meticolosa prudenza con la quale si induceva alla pubblicazione; risulta dalla presenza di testi altrimenti ignoti nelle antologie di Paterio e Taione; è confermata da altri, credibili indi-

zi. Secondo Clark, gli archivi costituirebbero il serbatoio di gran lunga più ricco dal quale il Dialogista avrebbe ricavato gli estratti gregoriani, mentre solo una parte minore, o addirittura minima, sarebbe stata attinta direttamente dalle opere pubblicate. Fra i testi tratti dagli archivi – aggiunge lo studioso – soltanto una piccola parte sarebbe del tipo a, cioè scarti degli scritti poi pubblicati, finiti come *schedae* negli archivi; molto più numerosi sarebbero quelli del tipo b, tratti dagli scritti inediti, conservati in attesa di una revisione finale del papa e non più pubblicati, come quelli della cosiddetta *Collectio Claudiana* (menzionati da Gregorio in *Ep.* XII 6, al suddiacono Giovanni di Bologna), o dai discorsi stenografati. Questo comporta – è bene notarlo subito – l'impossibilità di confrontare nella stragrande maggioranza dei casi il brano inserito nei *Dialoghi* e quello originale, proveniente dagli archivi e perciò perduto. L'unico strumento di riconoscimento e di analisi resta la «dissonanza», «the dissonance between the *IGPs* and the main narrative text» (*GD*, p. 46), marcata da alcuni procedimenti connettivi ai quali il falsario suole ricorrere, e mai di immediata evidenza, ma apprezzabile, come va ripetutamente sottolineando Clark, solo da chi abbia grande familiarità con la scrittura e il pensiero di Gregorio. L'analisi degli *IGPs* condotta dal nostro studioso è sempre di grande interesse, sia ai fini della sua proposta di atetesi, sia per il contributo che, grazie alla sua collaudatissima scepsi e alla sua straordinaria familiarità con l'opera del papa e la sua epoca, Clark arreca all'esegesi dei *Dialoghi* e alla decifrazione del loro *background* culturale. Nel contempo, però, non c'è capitolo dalla cui lettura ci si possa ritrarre – pare a noi – con la sicurezza che esistano due mani, quella di Gregorio, autore del brano inserito, e quella del falsario, autore del contesto narrativo.

Nell'impossibilità di riconsiderare tutti gli *IGPs* individuati da Clark, ci soffermeremo soltanto su quattro. Due di essi, i nrr. 1 e 26, sono fra quelli che lo stesso Clark ha giudicato più degli altri significativi (ved. *GD*, p. 411), particolarmente adatti a illustrare la legittimità metodologica dei procedimenti da lui adottati e la solidità dei risultati conseguiti. Essi – il Prologo e il culmine mistico della biografia di Benedetto – sono, peraltro, fra le pagine più celebri dei *Dialoghi* ed esemplari dei sentimenti, delle finalità, del progetto letterario e religioso con cui è stata composta l'opera, sia essa da attribuire a Gregorio – come noi continuiamo a credere – sia al-

l'oscuro falsario – come ritiene Clark. Degli altri due, i nrr. 5-7 e 9, il primo (*Dial.* I 4, su Equizio) riguarda uno dei capitoli più celebri e variamente discussi di tutta l'opera, il secondo (I 8) contiene uno dei tre frammenti presenti in Paterio e Taione, pressantemente negati da Clark quanto riproposti dai suoi oppositori. Sia nell'uno che nell'altro sembrano a noi contraddette in modo esemplare le conclusioni che ne trae Clark.

IGP 1 = *Dial.* I *Prol.*, linn. 13-48 (ved. *GD*, p. 412; *PGD*, pp. 441-3). È il brano autobiografico nel quale Gregorio dice a Pietro della tristezza che lo assale quando pensa alla pace perduta del monastero. Sarebbe stato estrapolato da un'epistola a noi non pervenuta, ma composta nello stesso periodo delle lettere nelle quali il papa, subito dopo l'elezione al soglio pontificio, esprime il suo sgomento per il pesante fardello che gli è stato imposto e rimpiange la quiete della vita monastica (*Ep.* I 5-7 e 41, dell'autunno-inverno 590-591). Proverebbero l'avvenuto inserimento il vocativo *Petre*, il particolare legame verbale risultante dall'avere premesso nella domanda del diacono i termini *moeror* e *nouus*, subito presenti nella pericope, il brusco passaggio dalle elevate riflessioni spirituali del brano alla piatta rubrica annunciata nelle linn. 49-51.

In realtà, poche pagine appaiono sentimentalmente coese e letterariamente unitarie quanto queste iniziali. In nessun punto vi si avverte – a nostro avviso – quel «puzzling contrast» che denuncerebbe l'intrusione brusca e maldestra di un brano di mano diversa. Di essa non ci sembrano segnali oggettivi e cogenti l'appello all'interlocutore e i «verbal links» segnalati da Clark. In una struttura dialogica, se uno dei due dialoganti pone una domanda, non è normale, quasi immancabile, che chi dà la risposta si rivolga per nome all'altro? E non è normale, quasi immancabile, che lo scrittore colleghi con evidenza la risposta alla domanda, anche con reiterazioni di termini e locuzioni particolarmente connotativi? Ma non avvertiamo, in nessun momento, una reale alterità stilistica e concettuale. Non l'avvertiamo nei parr. 1-2, attribuiti da Clark al Dialogista, nei quali invece ogni espressione ci sembra avere timbro gregoriano, a cominciare dalla frase iniziale *nimiis... tumultibus depressus*. *Deprimo* è verbo generalmente preferito a *opprimo* per esprimere il rapporto con il secolo e le sue emergenze insidiose e opprimenti. Esso concorre a evocare un passo biblico (*Sap.* 9, 15 *Corpus quod*

corrumpitur aggrauat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem) del quale Gregorio suole servirsi con frequenza (specialmente nei *Moralia*) per indicare il dualismo corpo/anima e, in particolare, il processo psicologico (delineato ai parr. 3-4) che si fonda sull'antitesi angustia/dilatazione e pone alla base della vita contemplativa il momento in cui la mente, «innalzandosi verso le cose celesti e sforzandosi di andare oltre ogni realtà sensibile, si restringe in sé per dilatarsi (*sese angustat ut dilatet*)» (ved. *Hom. Hiez.* II *Praef.*; II 1, 16; 2, 12). La stessa sensibilità semantica notiamo nella *climax* con la quale nei parr. 8 e 10 (anche essi del Dialogista) il narratore accenna ai suoi informatori, definiti *boni ac fideles uiri* (lin. 59), poi *uiri uenerabiles* (lin. 74; *uenerabilis* è un termine che l'uso cristiano ha legato alla sfera del sacro e alla dignità episcopale – *uenerabiles episcopi* è titolo sancito dalla consuetudine conciliare, equivalente al greco θεοσεβέστατοι – e che perciò qui conferisce agli informatori come un'aura di sacralità e insieme di prestigio sacerdotale), infine *seniores ualde uenerabiles* (lin. 85). Il verbo qui usato ripetutamente (linn. 75 e 80) per indicare i racconti appresi dalla bocca dei venerabili testimoni, *conperio*, è quello degli storici, della prosa forense, degli scrittori cristiani che apprendono le verità *in sacris libris*. L'azione di «svelamento» che gli è connessa è ulteriormente rafforzata dal verbo impiegato a chiusura, *manifesto* (lin. 80). Sono scelte lessicali consuete a Gregorio ed evidenti in tutti i suoi scritti; se invece fossero da ascrivere al falsario, sarebbero il frutto di un'applicazione e di una capacità di mimesi stilistica e letteraria veramente notevoli.

Un altro aspetto da notare è il particolare carattere di queste pagine, indubbiamente strutturate come una prefazione e la cui funzione proemiale riguarda non il primo libro soltanto ma tutta l'opera, della quale, dietro l'espediente retorico della rievocazione autobiografica, vengono delineati il carattere complessivo, le motivazioni, le finalità. Anche a non vedere abilmente riflessa in esse la struttura «a cornice» dell'opera, come vorrebbero coloro che rintracciano nei *Dialoghi* un disegno compositivo fortemente unitario, vi troviamo cenni e spunti che denotano la riflessione di un autore che si ferma a considerare il proprio scritto, è consapevole del progetto, domina le parti e le articolazioni in cui esso si è sviluppato, come per certo non saprebbe fare un falsario, imitatore rozzo e maldestro assemblatore di escerti. Come è stato osservato (ved. Vi-

tale Brovarone 1975, pp. 122-5), all'immagine della tempesta sviluppata al par. 5 fa da *pendant* ideologico e narrativo l'ultimo dei miracoli raccontati nei *Dialoghi* (IV 49, 2-5), quello del timoniere sbalzato dalla nave del vescovo Agatone e poi ritrovato all'approdo, miracolosamente illeso. Al paragrafo 10 i due evangelisti Marco e Luca sono citati come supremi esempi di testimoni indiretti, che non videro personalmente i fatti di cui scrissero, ma li appresero riferiti da altri, *non uisu sed auditu dedicerunt* (linn. 77-8). La notazione è in Teodoreto, *Historia Philothea*, *Prol.* 11 (*SCh* 234, pp. 142-4). Se la accostiamo a una pagina delle *Omelie su Ezechiele*, nella quale è esplicita la distinzione dei quattro evangelisti in testimoni oculari e testimoni indiretti (*Hom. Hiez.* II 9, 6), possiamo credere che l'autore dei *Dialoghi* abbia avuto presente anche la caratterizzazione dei vangeli tratteggiata da Agostino nel *de consensu Euangelistarum* I 1-8 (*CSEL* 43, pp. 1-14). Il dubbio avanzato al par. 8, che un'unica giornata possa non bastare al racconto delle tante storie udite, trova conferma alla fine del libro (12, 7). Nell'avvertenza finale (linn. 80-4) sui procedimenti che seguirà nel riportare le testimonianze dei suoi informatori, alcune mantenute anche nel linguaggio (*in quibusdam... uerba cum sensu teneo*), altre riferite solo nel racconto (*in quibusdam sensum solummodo*), l'autore esprime il suo rifiuto dello «stile rustico»: lo stesso che egli mostra in più occasioni, sottolineando la cautela con la quale usa vocaboli di carattere «rustico» come *merola* o *flascones* (*Dial.* II 2, lin. 3; 18, linn. 4-5. Ved. Introduzione, p. LXXV e nota 3). Dobbiamo attribuire al Dialogista tanta sapienza costruttiva? Dobbiamo attribuirgli il gusto delle simmetrie, delle corrispondenze? La conoscenza diretta della *Historia Philothea*, del *de consensu* agostiniano? Non siamo indotti, invece, a dubitare che questo proemio sia – come ritiene Clark – non più che il contenitore creato per il primo degli *IGPs* (e per il secondo, identificato dallo studioso alle linn. 65-73)? A ritenere, al contrario, che queste siano pagine costruite da un unico autore e con una precisa funzione proemiale?

Un altro dato – decisivo, a nostro avviso – ci sembra emergere dall'analisi stilistica e linguistica dedicata a questo Prologo da uno studioso inglese, Francis Newton, in una lettera inviata a Paul Meyvaert[1]. Newton sottolinea che sono qui sviluppati gli stessi te-

[1] Meyvaert ne riferisce nelle pagine accluse all'articolo di Clark 1989a, pp. 344-6.

mi della lettera con la quale Gregorio, nel 595, dedicò i *Moralia* a Leandro, vescovo di Siviglia: il rimpianto della pace monastica, l'urgenza insostenibile degli affari temporali, la deprecazione delle sciagure storiche incombenti, le riflessioni introspettive su *moeror* e *languor*, il reticolo di metafore sulla nave, il mare in tempesta, il naufragio, il porto della salvezza e, al centro, quell'opposizione fra interiorità ed esteriorità, che costituisce una categoria di pensiero continuamente presente nel linguaggio di Gregorio e nei vari campi della sua riflessione, nella teodicea, nella morale, nella psicologia, e ricorrente anche nei *Dialoghi*. Ma – osserva con ragione lo studioso – è molto diverso fra i due testi il livello dello stile, che nei *Dialoghi* risulta, al confronto, assai meno sorvegliato e persino sciatto. Newton rimanda in particolare alle linn. 28-9, 33-7, 39-41 e segnala parole ripetute, verbi generici (*tenere*, *redire*, *perdere*, *uidere*), l'osservazione «graceless and petulant» alle linn. 2-3 (*cogimur soluere etiam quod nos certum est non debere*), il brusco passaggio alla forma dialogica alle linn. 49-51. Il dislivello stilistico viene spiegato da Newton e da Meyvaert con il carattere provvisorio del Prologo, che essi ritengono composto dal papa con l'intenzione di tornarci su e lasciato «in embryonic form». Ancor meglio, a nostro avviso, si spiega con la volontà di Gregorio di rendere evidenti già in queste prime pagine le sue scelte stilistiche, il suo proposito di fare ricorso a forme volgarizzate e a un livello di espressione adeguato alla materia agiografica e alle finalità dell'opera. Ma quale che sia la spiegazione, quel che più importa è che questo diverso livello stilistico si registra sia nella parte che Clark attribuisce al Dialogista, sia nell'inserto gregoriano. Poiché anche in questo sono evidenti gli stessi segni di livellamento stilistico «al basso», esso non può considerarsi, come vorrebbe Clark, la «gemma» incastonata nella prosa «altra» del falsario. L'intero Prologo appartiene a un'unica mano, quella di Gregorio, che ha «riscritto» con uno stile diverso temi, riflessioni, sentimenti ripetutamente espressi in altri scritti, nelle lettere, nei *Moralia*, negli altri commentari biblici.

IGP 26 = *Dial.* II 35, linn. 20-2; 24-7; 47-55 (ved. *GD*, pp. 425-6; *PGD*, pp. 489-94). Nei paragrafi centrali di II 35 è narrata la mistica visione avuta da Benedetto, ai cui occhi appare prima, come raccolto in un unico raggio di sole, il mondo intero,

poi, trasportata in cielo dagli angeli dentro una sfera di fuoco, l'anima del vescovo Germano di Capua. Clark vi individua un passo del vero Gregorio, in tre pezzi, due minori, nei quali rintraccia «chiari echi di frasi gregoriane» (linn. 20-2; 24-7), e un terzo più ampio, «una gemma della teologia mistica di Gregorio» (*GD*, p. 425). Proveniente da una fonte di archivio perduta, il passo sarebbe stato inserito con i consueti espedienti: prima l'«explicit cue» creato dalla domanda di Pietro, che chiede spiegazioni, ripetendo le stesse parole, sulla visione cosmica di Benedetto (linn. 42-6); poi, nella risposta di Gregorio (lin. 47 sgg.), un ulteriore accenno all'ascesa in cielo dell'anima di Germano e insistiti «verbal links» ottenuti ripetendo frasi e parole usate in precedenza; infine, a chiusura del capitolo, il commento di Pietro, soddisfatto dei chiarimenti ricevuti e voglioso di ascoltare altri racconti (linn. 67-70). Clark trova anche aspetti del racconto incompatibili con il concetto di visione elaborato da Gregorio in diversi scritti.

Sui procedimenti con i quali il Dialogista inserisce i brani gregoriani valga quello che abbiamo osservato a proposito di *IGP* 1. Essi sono attribuibili al Dialogista non meno che a Gregorio, alla sua volontà di segnare il passaggio dalla *narratio* alla *expositio* e di evidenziare al massimo gli insegnamenti morali e teologici che vi profonde. Ci soffermiamo, invece, sulla scena della visione. A Benedetto è concesso di attingere un livello estatico eccezionale rispetto alla soglia che Gregorio suole ritenere invalicabile dall'anima contemplante. La visione di Dio appartiene all'aldilà, alla beatitudine delle anime ascese al cielo; è preclusa all'uomo fino a quando la morte non lo libera del fardello della carne. A essa, tuttavia, si sono accostati, pur in modo lontano, impreciso, incerto, uomini eccezionali, come mostrano i racconti della Scrittura, quali Giacobbe o Abramo per via di potenze mediatrici (angeli) e, senza intermediari, Paolo, che ha saputo «morire al mondo», si è «crocifisso al mondo» (*Ep. Gal.* 6, 14) con la forza della sua contemplazione. Anche Benedetto riceve questo privilegio eccezionale, perché anche lui ha saputo staccarsi dal mondo, in virtù della sua straordinaria, eroica ascesi. È una dottrina di fondo agostiniano, che Gregorio espone in numerose pagine dei *Moralia* e delle *Omelie su Ezechiele* e, con questa apertura al privilegio toccato a Paolo, elabora in particolare negli ultimi capitoli del diciottesimo

libro dei *Moralia*[1]. Di essa la visione di Benedetto appare come una trascrizione narrativa.

Clark giudica contrastante con queste idee e incompatibile con la sublimità della visione cosmica l'apparizione del globo igneo contenente l'anima di Germano (linn. 25-8). Essa sarebbe una di quelle *obuiantes imagines* che Gregorio prescrive all'anima contemplante di respingere con forza (*Mor.* XXIII 42). In realtà, il passo a cui allude Clark fa parte di un gruppo di capitoli (*Mor.* XXIII 39-43) nei quali Gregorio analizza i vari tipi di visioni – notturne, estatiche, create dalla compunzione – di cui ebbero esperienza personaggi biblici come Elia, Salomone, Paolo, Giobbe e descrive lo sforzo dell'anima che anela a salire alla contemplazione di Dio. Essa – conclude Gregorio (cap. 43) – non può durevolmente fissare ciò che ha intravisto fugacemente, *raptim*, perché viene risospinta in basso dalla propria inveterata abitudine. E, in precedenza, per mostrare quanto rara e passeggera sia la sublimità estatica, aveva richiamato l'esempio di Giobbe, il quale «elevato in estasi, vide ciò che qui non si può vedere, ricaduto su sé stesso, gemette» (*Mor.* XXIII 41). La visione dell'anima di Germano costituisce una esperienza «circoscritta» rispetto a quella che l'ha preceduta e un grado inferiore di rapimento, ma certamente non appartiene alla *figurarum corporalium species*. È sempre a queste che Gregorio allude quando riflette sulla dinamica dell'estasi e sugli sforzi che l'anima compie desiderando fissare l'occhio del cuore nel raggio della luce divina, alle «fantasie corporee che si presentano fastidiosamente all'anima» (*Mor.* XXIII 42 *imaginationes corporeas insolenter sibi obuiantes*), alle «fantasie delle immagini corporee» (*Hom. Hiez.* I 8, 30 *phantasiae imaginum corporalium*). La celeste visione del globo igneo non segna «l'abisso (*gulf*) fra l'altezza teologica della dottrina mistica di Gregorio e il livello della percezione spirituale del Dialogista» (*PGD*, p. 491), ma rientra nella fenomenologia della visione descritta nei *Moralia*.

Un secondo momento di forte dissonanza rispetto alla teologia

[1] Gregorio, *Mor.* XVIII 88-92. Fondamentale l'analisi di Gillet (*Grégoire le Grand, Morales sur Job*, Intr. et notes de R. Gillet, trad. de A. de Gaudemaris, Paris 1989[3] [*SCh* 32 bis], pp. 19-36), che accosta queste pagine dei *Moralia* e il capitolo dei *Dialoghi* e vi trova la medesima dottrina, di ispirazione agostiniana.

mistica gregoriana, di cui *IGP* 26 conserverebbe un frammento perduto, segnerebbe il racconto del par. 4, dove Benedetto, subito dopo la visione, chiama a gran voce il suo ospite perché possa vederne gli ultimi bagliori, poi gli racconta l'esperienza vissuta, infine dà incarico che un messaggero venga inviato a Capua e si informi su Germano. In particolare, questo comportamento sarebbe incompatibile con la descrizione che fa Gregorio del ritorno dell'anima in sé stessa, del suo ritrarsi dal rapimento estatico come «folgorata», *reuerberata*, per avere intravisto la luce di Dio. Ma lo sfinimento al quale dà luogo la *reuerberatio* non è la paralisi psicologica o l'inazione fisica. È la coscienza della sproporzione fra l'anima e l'oggetto divino al quale essa ha cercato di innalzarsi, la sbigottita presa d'atto della propria piccolezza di fronte alla luce infinita di Dio. In questa l'anima non può affissarsi a lungo, indugiando con dolcezza, ma se ne ritrae subito ricadendo «sfinita nelle tenebre della sua debolezza», risospinta in basso dall'infermità della carne e costretta a occuparsi, sospirante, «di cose infime e necessarie»[1]. Tra queste, evidentemente, vanno collocate anche quelle operazioni – coinvolgere altri, chiamarli a testimoniare e a verificare il miracolo – che fanno parte del corredo agiografico. In definitiva Clark rilutta ad accettare, e a ritenere ascrivibili anche a un grande intellettuale e moralista come Gregorio, qui come altrove e, tutto sommato, come tutti i negatori dell'autenticità dei *Dialoghi*, la particolarità del racconto agiografico e le sue convenzioni. Visioni di anime trasportate in cielo da angeli si leggono nei più insigni testi agiografici, dalla *Passio Perpetuae* alla *Vita Antonii* di Atanasio a Gerolamo e Gregorio di Tours. Che l'avvenimento conosciuto per vie miracolose venga successivamente verificato e confermato è anch'esso un tema comunissimo, da Atanasio, a Palladio, a Gregorio di Tours.

[1] Gregorio, *Mor.* V 58 *Neque in suauitate contemplationis intimae diu mens figitur, quia ad semetipsam immensitate luminis reuerberata reuocatur*; VIII 50 *Ipsa quippe carnis infirmitas trascendentem se animam retrahit atque ad cogitanda ima ac necessaria suspirantem reducit*. Sulla fase terminale della contemplazione Gregorio ritorna più volte, sia impiegando *reuerberatio*, *reuerberare* o termini consimili (*diuerberare*, *repellere*), sia insistendo sull'infermità della carne. Cfr. l'analisi di Gillet (ved. p. 391 nt. 1), pp. 50-4, alla quale anche Clark si richiama, traendone conclusioni differenti dalle nostre.

Come abbiamo creduto di poter rilevare riguardo al Prologo del primo libro, anche dalla lettura di queste pagine ci si ritrae con una impressione di sostanziale unità. Lo stesso Clark ammette che «tutto il capitolo è costruito con innegabile elaborazione artistica» e che nell'economia del secondo libro esso «fornisce una splendida *climax* alla biografia di Benedetto» (*PGD*, p. 489). La sua analisi, che scompone il capitolo in un alternarsi di frammenti gregoriani («authentically Gregorian, characteristically Gregorian») e ricuciture del Dialogista, si scontra, forse più clamorosamente che in ogni altro caso, con l'ammirato giudizio dei molti – dai teologi medievali ai recenti esegeti – che hanno collocato queste pagine fra le testimonianze più notevoli della vitalità del misticismo astrale nella cultura tardoantica e del corredo di rappresentazioni, espressioni e luoghi comuni elaborato da una lunga e ampia tradizione letteraria e filosofica, classica e cristiana. Non è facile scorgere un timbro differente fra il passo che chiude il par. 2 (linn. 20-2 *uidit fusam lucem... radiasset*), nel quale Clark ritrova «the veritable ring of Gregorian language and style», e frammenti come la frase che chiude il par. 6 (lin. 59 *subleuatus in mentis lumine extra mundum fuit*), o come il passo conclusivo del par. 7 (linn. 63-6 *In illa ergo luce, quae exterioribus oculis fulsit, lux interior in mente fuit, quae uidentis animum quia ad superiora rapuit, ei quam angusta essent omnia inferiora monstrauit*), che riepiloga e spiega con essenziale semplicità l'esperienza visionaria di Benedetto. Né è facile riconoscere – come fa Clark – nell'esperienza della torre il culmine mistico della vita di Benedetto, «the Tabor of the saint's life», la scena in cui «il grande taumaturgo diventa grande veggente... in una *climax* di illuminazione dall'alto» (*PGD*, p. 494) e nel contempo farne autore il Dialogista. Essa non è un passaggio della narrazione banale o superfluo, ma una figurazione costruita con forte valore simbolico e insieme con realismo, necessaria nello sviluppo narrativo non meno che nel fitto reticolo di simboli e allusioni culturali di cui è intessuto il racconto. La puntualità della descrizione non mira a dare la rappresentazione reale del luogo e delle strutture conventuali (invano pii agiografi e antiquari hanno cercato l'effettiva ubicazione della torre nel primo impianto cassinese), ma, al pari delle ripetute indicazioni di tempo (ved. linn. 11 *Cum uero hora iam quietis exigeret*; 16-8 *Cumque... adhuc quiescentibus fratribus, instans ui-*

giliis nocturnae orationis tempora praeuenisset), rende realistica la scena. La torre forata di finestre è l'osservatorio dello *speculator*, la specola del contemplativo, alla quale un'universale tradizione religiosa, filosofica, agiografica associa l'esperienza visionaria e lo spettacolo cosmico. Sui suoi significati Gregorio si sofferma in un passo dei *Moralia* (XXXI 44, 85), dove cita la torre del Libano (*Cant.* 7, 4), che simboleggia il provvido discernimento dei santi, capaci di scorgere la colpa come dalla *turris speculationis* si avvista l'arrivo del nemico, e cita Abacuc, che veglierà sul suo popolo mettendosi di sentinella, *super custodiam* (*Hab.* 2, 1), e Geremia (31, 21 *Statue tibi speculam*). Una torre simile a questa, con molte finestre, immensa e altissima, da sembrare vicina al cielo, è quella sulla cui cima san Venanzio vede ritti «il Signore e gli angeli di Dio» (Gregorio di Tours, *Vitae patrum* 17, 5). Benedetto sta alla finestra (lin. 18) come Agostino e la madre Monica nel famoso episodio detto della «visione di Ostia» (Agostino, *Conf.* X 23-6). Anche i particolari minori e minimi si intrecciano al giusto posto nella vicenda e nel contempo rimandano a temi, *topoi*, locuzioni appartenenti alle istanze intellettuali e culturali di Gregorio. Anticipare le veglie notturne, come fa Benedetto (linn. 16-8), era uno dei modi di praticare un'ascesi più severa e la letteratura agiografica lo attribuisce spesso ai suoi eroi (cfr. Cirillo di Scitopoli, *Vita Sabae* 43; *Vita patrum Iurensium* 130). Gregorio chiude una delle *Omelie sui Vangeli* riferendo un episodio nel quale il monaco Vittorino, che era solito «anticipare le veglie notturne dei confratelli», *nocturnas fratrum uigilias praeuenire* (*Hom. Eu.* 34, 18), è protagonista di un'esperienza simile a quella di Benedetto e significative sono le coincidenze sia dei particolari sia formali. Sono tipiche la locuzione che apre la scena, *hora quietis* (cfr. I *Prol.*, lin. 24 *quietis... speciem*; lin. 40 *portum quietis*), e quella che la chiude, *intempesta noctis hora* (cfr. III 4, 2 e 31, 3. È una locuzione letteraria: cfr. Courcelle 1967a, p. 100, nt. 9, che elenca una lunga serie di testimonianze di antichi scrittori e lessicografi, da Varrone a Beda). Né, infine, crediamo che sia di due tipi diversi la luce che piove sulla scena, quella di Dio, *lux creatoris*, *lumen Dei* (linn. 49 e 53), e quella nella quale appare agli occhi del santo il mondo intero, *sub uno solis radio collectus* (linn. 24-5), e che le due notazioni siano la prova della diversa provenienza dei frammenti autentici qui inseriti. Pensiamo, invece, che

si tratti dell'unica, straordinaria luce che viene da Dio e avvolge la sua creazione e che le due notazioni concorrano a comporre, con le altre che attraversano insistenti tutto il capitolo, una rappresentazione fortemente unitaria, fondata su quella mistica della luce della quale si alimenta la costante riflessione di Gregorio sulla visione di Dio. Di quel concetto di Dio *lumen incircumscriptum* per il quale Gregorio si pone a capofila di una tradizione che percorre, diversa e opposta alla linea dello pseudo-Areopagita, la cultura medievale fino al possente luminismo dantesco[1].

IGPs 5-7 = *Dial.* I 4, linn. 96-9; 193-200; 203-14 (ved. *GD*, pp. 414-5; *PGD*, pp. 450-3). È il celebre capitolo su Equizio. Clark vi individua ben tre *IGPs* (anzi quattro, perché isola un altro piccolo inserto, sulla *surreptio* del papa, nel par. 11, alle linn. 124-6). Di uno di essi (linn. 193-200) osserva (*PGD*, p. 451) che «niente potrebbe essere più tipicamente gregoriano della lezione impartita in questo breve estratto». La raffigurazione del giusto che sopporta l'umiliazione in questa vita ma è caro a Dio e gode della sua protezione, e la contrapposizione fra l'onore celeste riservato all'umile e la vanagloria del superbo sono – egli aggiunge – temi ricorrenti in molti scritti di Gregorio. Una stretta analogia – «a close parallel» – egli individua con *Hom. Eu.* 28, 2, dove «the same teaching is expressed in similar phraseology». In realtà in questo passo segnalato da Clark non si colgono particolari affinità e meno ancora coincidenze espressive e verbali e – come sempre – lo studioso alla fine si induce a supporre riprodotta nel brano dei *Dialoghi* una *scheda* relegata dal papa nell'archivio come inutile doppione piuttosto che lucidamente sintetizzata l'omelia: operazione che priverebbe l'inserto dei caratteri che lo distinguono dal contesto e che lo studioso evita di attribuire al Dialogista, necessariamente presentato come «inept» ricucitore di estratti gregoriani. Più marcata consonanza di immagini ed espressioni si coglie fra la pagina finale dell'omelia e il proemio del secondo libro dei *Dialoghi*. Qui la rinuncia del giovane Benedetto al mondo, ancora fiorente e tuttavia spregiato «quasi fosse già polvere», richiama da vicino, nei concetti e nelle immagini, il passo conclusivo della nostra omelia, tutto

[1] Cfr. Gillet, *Grégoire le Grand* cit., pp. 20-1.

giocato sull'antitesi fra il mondo di un tempo, ancora fiorente e tuttavia spregiato dai santi Nereo e Achilleo, e il mondo di oggi, inaridito e declinante, e tuttavia amato da quanti resistono al richiamo del Signore. Se è così e se la straordinaria, suggestiva pagina che fa da proemio al secondo libro è opera del Dialogista (Clark vi avverte «a Gregorian ring» solo in due brevi espressioni, nella frase di lin. 13 *soli Deo placere desiderans* e nel celebre ossimoro di linn. 14-5 *scienter nescius et sapienter indoctus*: ved. *PGD*, p. 439), allora un «close parallel» andrebbe riconosciuto fra una pagina di Gregorio e una non sua, redatta dal falsario. Conclusione non da poco, ci pare. Nel capitolo su Equizio non occorre richiamarsi alle pagine di *Hom. Eu.* 28 per trovarvi i segni della personalità e delle idee di Gregorio. Se c'è un capitolo dal quale emerga con quale prontezza di mimesi linguistica e di flessibilità psicologica Gregorio introduca nel racconto «popolare» i suoi concetti teologici, morali e religiosi e li vada «spalmando» nel concreto operare dei suoi personaggi e attraverso il gioco delle domande di Pietro e delle sue risposte a esse, quel capitolo è proprio questo dedicato all'umile Equizio e al suo scontro con la tronfia opposizione del potere, da quello alto e reale della curia romana alla meschina prevaricazione del servo arrogante. Gregorio ne fa un uomo umile e anche bizzarro, *uir rusticus*, *indoctus*, e nel contempo un santo di grande carisma, che incarna l'ideale gregoriano del *praedicator*, quella figura di predicatore e insieme pastore di anime e profeta che fu centrale nel pensiero del papa e costantemente vagheggiato e disegnato nei suoi scritti (Recchia 1979). Terza figura «popolare» dopo il *colonus* Onorato e lo schiavo affrancato Libertino, egli è stato ritenuto l'esemplare rappresentante della chiesa auspicata da Gregorio, «chiesa di popolo» e di «uomini di Dio», portatori dello Spirito e dallo Spirito destinati a vivificare il cristianesimo e a farlo più libero, profetico, aperto a tutti (Cracco 1977, p. 181 sg.; 1980a, p. 365 sgg.; 2001, pp. 19-20). È difficile attribuire al Dialogista un ritratto tanto ingenuo in apparenza, quanto realmente complesso, così come è difficile attribuirgli il sapiente reticolo di suggestioni e calchi letterari e agiografici che innerva il lungo capitolo (p. es., dalla *Historia Lausiaca* di Palladio o dalla settima *Conlatio* di Cassiano, sicuramente utilizzate nell'episodio di Equizio *eunuchizatus* dagli angeli). E, ancora, attribuirgli quel raccontino della monaca e della lattuga che Auerbach incluse fra i

tre racconti trascelti dai *Dialoghi* e analizzati nel secondo capitolo di *Lingua letteraria e pubblico* come insuperabili esempi di realismo medievale e stile popolare.

IGP 9 = *Dial.* I 8, linn. 42-7; 51-63 (*GD*, pp. 415-6; *PGD*, pp. 453-6). Clark ritiene questo lungo inserto, distinto in due parti, «one of the most revealing in the whole series of borrowed Gregorian pericopes in the *Dialogues*». Ne tratta in più occasioni (nei capitoli relativi agli *IGPs*, nelle pagine dedicate a Paterio e Taione, e ancora, posto fra i casi più straordinari, nel capitolo sulle «Doctrinal aberrations and anomalies»: *GD*, pp. 116-7). Esso riprodurrebbe una *scheda* di archivio, inedita, la stessa alla quale avrebbero attinto Paterio e Taione, che citano il passo. Nel capitolo si racconta di una voce misteriosa, che, piovendo dall'alto sul monastero di Subpentoma, annuncia la morte dell'abate, Anastasio, e di otto confratelli. Un altro monaco, non incluso tra gli otto menzionati dalla voce, si raccomanda alle preghiere di Anastasio e ottiene di morire, non oltre il settimo giorno dalla morte dell'abate. Il racconto induce Pietro a due domande. Le preghiere dei santi possono ottenere ciò che i piani divini non avevano predestinato? Può esserne «aiutata» la predestinazione? Introdotto dalla prima domanda (linn. 36-40), diviso in due frammenti (linn. 42-7 = *a*; 51-63 = *b*) dalla seconda (linn. 48-9), l'inserto gregoriano definisce nella prima parte il ruolo della preghiera nel quadro della divina predestinazione, nella seconda rimanda all'*exemplum* biblico di Rebecca, alla quale solo in seguito alle preghiere innalzate a Dio da Isacco fu concesso di generare e così assicurare ad Abramo la discendenza prestabilita *ab aeterno* dai piani divini (*Gen.* 17, 5; 21, 12; 22, 17; 25, 21). La dottrina che vi è esposta è quella che si legge, in più ampie sintesi e ripetutamente, negli scritti di Gregorio[1]. La storia della salute è stabilita *ab aeterno*, gli eletti al regno dei cieli sono coloro ai quali Dio ha concesso di meritare con il loro sforzo, *ex labore*, ciò che egli ha stabilito, *ante saecula*, di donare loro. Una dottrina di stampo agostiniano (Clark, seguendo de Vogüé, rimanda a *Civ.* V 10),

[1] Per una rapida indicazione delle pagine gregoriane più importanti sul tema ved. Straw 1988, pp. 137-41.

che a volte fa più larga parte alla cooperazione dell'uomo con l'ordine provvidenziale (anche per effetto delle soluzioni deliberate dal concilio di Orange), altre volte assume accenti più deterministici. Secondo Clark la pericope presenta «uno stridente contrasto» con il contesto. Quanto questo è piatto nello stile e rozzamente banale nei concetti teologici, tanto quella è stilisticamente efficace e teologicamente sicura. La vicenda della morte anticipata per l'intercessione dell'abate non è ben trovata e anziché introdurre in modo acconcio l'inserto gregoriano, è «un'ulteriore riprova dell'abisso (*gulf*) che separa la mentalità del Dialogista e la sua intelligenza teologica dalla visione spirituale di Gregorio» (*GD*, p. 117). I procedimenti di sutura sono tanto evidenti quanto maldestri. Queste valutazioni complessive traggono forza e corpo dallo smontaggio – una vera e propria dissezione – a cui Clark ha sottoposto i parr. 5-6. E su alcuni punti di questa analisi è indispensabile soffermarsi. Ma non senza una premessa: è legittimo attribuire a Gregorio, espressa in questo *IGP*, un'altissima riflessione teologica? Grande maestro di morale e appassionato esegeta delle Scritture, i livelli di elaborazione dottrinale di Gregorio, qui e altrove, su un tema come questo della grazia sono tutto sommato modesti. Agostino, guida costante del papa nell'ermeneutica e nell'esegesi biblica, sembra, qui e altrove, più presente nel frasario che nel rigore intransigente della soluzione dottrinale (ved. Introduzione, pp. LVII-LVIII). La divaricazione fra il passo rivendicato a Gregorio e il contesto del falsario non è un «abisso». Ma veniamo alle osservazioni su alcuni punti in particolare:

linn. 41-2 *Obtineri nequaquam possunt quae praedestinata non fuerint, sed.* Secondo Clark queste righe non fanno parte della pericope gregoriana, come mostrano sia il consueto procedimento di sutura (il Dialogista ripete la frase conclusiva della domanda di Pietro: linn. 39-40 *obtinere aliquando possunt... ?*), sia il fatto che esse non compaiono nella citazione di Paterio e Taione (che comincia: *Ea quae sancti uiri...*). La risposta di Gregorio contenuta nel frammento *a* (linn. 42-7) – aggiunge Clark – non è pertinente rispetto al quesito posto da Pietro. Questi aveva domandato se i santi possono ottenere pregando ciò che non è stato predestinato; Gregorio risponde, sostanzialmente: si salvano i predestinati. In effetti, decapitata delle righe iniziali, la risposta può apparire in-

congrua. Se invece le due righe vengono incluse, essa costituisce nella sua prima parte (linn. 41-3) una precisa replica al quesito di Pietro: «Non si può assolutamente ottenere ciò che non è stato predestinato, ma quello che i santi ottengono con la preghiera è stato predestinato che venga ottenuto per mezzo della preghiera». Proprio le righe iniziali introducono un'opposizione netta e recisa (*nequaquam possunt*) all'atteggiamento dell'interlocutore, che, piuttosto che a una domanda era sembrato spinto dal racconto a una enunciazione indiscutibile (linn. 38-40 *quid aliud datur intellegi, nisi quod... ?*), cioè che l'intercessione di un *sanctus uir* come Anastasio possa mutare i decreti della predestinazione divina.

linn. 43-7. La sostanza del quesito, il drammatico interrogativo che sta al centro del tema, riguarda il destino dell'uomo, la sua salvezza, il suo «heavenly reward» (è l'espressione adoperata da Clark, *GD*, p. 116) e il rapporto della mediazione umana – la preghiera del santo, come in questo caso, le penitenze, le messe, le intercessioni, le opere – con la predestinazione. È la chiamata al premio celeste che annuncia la voce misteriosa, è questa che il monaco non menzionato aspira a raggiungere in anticipo, con gli altri confratelli. È a questa domanda che risponde Gregorio spiegando che la salvezza è predestinata *ab aeterno* ed è predestinato che gli eletti la meritino con le opere e le preghiere.

linn. 48-9. Pietro domanda se la predestinazione può «essere aiutata», *iuuari*, dalle preghiere degli uomini. Il verbo sembra scandaloso a Clark, che ne fa l'inoppugnabile prova della rozzezza teologica del Dialogista, e precisa che il vocabolo appropriato, *inpleri*, «compiersi, adempiersi», è quello usato nella risposta di Gregorio, a conclusione del frammento *b* (linn. 61-2). Ma è proprio qui, nella contrapposizione dialettica fra i due personaggi e i due linguaggi, il significato di tutto il capitolo, e un segno della sua unità concettuale e narrativa. La seconda domanda di Pietro non è una improvvida e rozza petizione, ma è in linea con il personaggio, con la funzione che esso svolge, non solo qui, ma in tutta l'opera, che è quella di rappresentare il sentire comune, di spingere Gregorio a rispondere ai dubbi, agli interrogativi, alle aspettazioni comuni. Come quelle dei monaci, che confidavano nel valore salvifico dell'ascesi e, al pari dell'anonimo monaco di Subpentoma, credevano più efficacemente accolte dalla provvidenza le preghiere degli asceti più provetti e meritevoli e commettevano

alle opere dell'ascesi i loro destini di salvezza. Non esorta la dottrina cattolica – non solo nella tradizione popolare, nei santini, nella letteratura di *colportage*, ma anche nella trattatistica più severa – a raccomandarsi ai santi, a chiedere la loro intercessione, il loro «aiuto»?

linn. 50-1. Le due frasi si leggono diversamente nei tre testi:

DIALOGHI	PATERIO	TAIONE
Hoc quod ego, Petre, intuli,	*Quod utrum ita sit*	....
concite ualet probari.	*concite ualet probari.*	....
Certe etenim nosti	*Certe etenim nouimus*	*Certissime nouimus*
quia ad Abraham Dominus	*quia ad Abraham Dominus*	*quia ad Abraham Dominus*
dixit	*dixit*	*dixit*

Più volte Clark indica (cfr. *GD*, p. 415; *PGD*, p. 453 e p. 319, dove è riportato il testo del capitolo, con le parti gregoriane evidenziate con la sottolineatura) che il frammento *b* comincia con le parole *Certe etenim*. Ma se si lascia fuori dal frammento la proposizione *concite ualet probari*, poiché è inammissibile che il Dialogista dipenda da Paterio (né mai Clark lo ha supposto) né si può pensare a coincidenza casuale, sarà necessario ammettere che Paterio (e con lui Taione) abbia attinto ai *Dialoghi*: come sostengono gli studiosi (in testa a tutti de Vogüé, Meyvaert e Godding) ai quali Clark si oppone tanto strenuamente e per i quali quello di cui stiamo discutendo è il primo dei casi (almeno tre) nei quali essi ritengono indiscutibile la derivazione di Paterio dai *Dialoghi*. Clark scrive anche (*PGD*, p. 455) che il Dialogista «modifica» (*alters*) la frase che si legge nel testo di Paterio, *Quod utrum ita sit concite ualet probari*, «frapposta» (*interposed*) fra i due frammenti. «Frapposta» da Paterio o da lui trovata, in questa forma, completa della seconda proposizione, nella *scheda*? Non è detto con chiarezza. Clark si limita a ipotizzare che il Dialogista abbia modificato la prima frase per legare il frammento *b* al secondo intervento di Pietro (linn. 48-9), cambiando le prime parole, in modo da introdurre il vocativo *Petre* e adattando la forma grammaticale del verbo, dalla prima persona plurale (*nouimus*) alla seconda singolare (*nosti*), per concordarlo con il vocativo. Ma più completa e ineccepibile risulta un'altra ricostruzione, che muova dalla tesi tradizionale, cioè che Paterio e Taione attingano ai *Dialoghi*. Collegata con la sollecitazione di Pietro (linn. 48-9), l'espressione

Hoc quod ego, Petre, intuli (lin. 50) non ha nulla di forzato né difforme dall'uso gregoriano, ma introduce in modo appropriato alla conclusione dell'intervento dottrinale: ciò che io ti ho presentato – dice Gregorio – cioè la spiegazione che ti ho dato della vicenda del monastero di Subpentoma, si può subito provare con la più alta delle prove, quella della sacra Scrittura. Nell'antologia di Paterio la pericope gregoriana è preceduta da una lunga esposizione allegorica della storia di Isacco e Rebecca. Dopo il frammento *a*, che offre la definizione teologica del rapporto fra la preghiera dei santi e la predestinazione, Paterio estrapola dai *Dialoghi* il frammento *b*, che con il suo *collage* di versetti della *Genesi* e con l'autorità del nome di Gregorio (indicato nel cappello introduttivo), conclude la sua esposizione allegorica. Anche in questo caso, come per il primo frammento, elimina ciò che fa parte della sequenza dialogica della sua fonte e non si addice al contesto, cioè il secondo intervento di Pietro (linn. 48-9) e il vocativo *Petre* (lin. 50), sostituisce alla proposizione *Hoc quod ego intuli* un'espressione di tono più pacatamente argomentativo (*Quod utrum ita sit*) e alla forma verbale *nosti* la forma *nouimus* (ovvia e unica sostituzione possibile). Taione riproduce il brano gregoriano da Paterio: Dato il carattere della sua antologia, dove i brani gregoriani sono semplicemente giustapposti, egli elimina le formule connettive che legge in Paterio, il periodo *Quod utrum... probari*, e la congiunzione *etenim*.

* * *

La storia del primo monachesimo benedettino contribuisce in modo determinante – sostiene Clark – a spiegare l'origine dei *Dialoghi.* Alcuni dati gli appaiono fondamentali. 1) L'autore dei *Dialoghi* fa di Benedetto un santo celebre e venerato. Ma Benedetto non è tale né ai tempi di Gregorio né per lungo tempo dopo. 2) Nei *Dialoghi* la *Regola* benedettina viene esaltata come un testo di eccezionale valore. Gregorio, invece, non ne fa mai cenno nelle sue lettere (molte delle quali si occupano di osservanza monastica) né la introduce nel monastero da lui fondato *ad cliuum Scauri.* 3) Della *Regola* di Benedetto si ha traccia per le prime volte in regioni lontane, in Francia e in Inghilterra, mentre essa resta ignota nei luoghi di origine, in Italia. Sono dati inspiegabili – sostiene

Clark – se la biografia di Benedetto fu scritta nel 593, da papa Gregorio. Diventano spiegabili se, al contrario, siamo disposti ad accettare che la fama crescente del santo, il culto tributatogli, la sua inclusione nei calendari e nella liturgia, la rinascita e la notorietà di Montecassino, il mito benedettino, insomma, quale va imponendosi e dilagando dalla fine del secolo VII e lungo l'VIII, sono il frutto di un fortunatissimo scritto di propaganda, i *Dialoghi* per l'appunto, redatto negli ultimi decenni del VII secolo da un alacre *expilator* degli *scrinia* pontifici.

Il nostro studioso fa tesoro, nel lungo percorso critico che lo conduce a queste conclusioni, delle risultanze a cui è pervenuta la ricerca degli ultimi sessant'anni sul primo monachesimo occidentale, dopo il terremoto storiografico della «questione di priorità» e il rovesciamento della tesi tradizionale sui rapporti fra *Regula Magistri* e *Regula Benedicti*. Il quadro storico da lui costruito incanala in un'unica direzione e finalizza a un unico obiettivo i risultati dell'erosione dalla quale sono state scardinate le antiche certezze sulle origini benedettine, della sistematica messa in mora dei documenti dai quali si voleva provata la diffusione del monachesimo benedettino nel VII secolo (come gli Atti dei sinodi romani del 601 e del 610, nei quali la *Regula Benedicti* avrebbe ricevuto il riconoscimento pontificio), delle analisi che hanno dissolto l'apparente plausibilità documentaria di taluni scritti agiografici (come le vite di Mauro o Placido, i giovani discepoli del fondatore di Subiaco) o dimostrato l'irrilevanza del «Gleichklangargument», provando che frasi e concetti della *Regula Benedicti* presenti negli scritti di Gregorio sono semplici echi di una stratificata tradizione monastica e non derivazioni dirette. A comporre questo quadro sono state sollecitate le ricerche di K. Hallinger, G. Ferrari, F. Prinz e di quanti hanno ricostruito la lenta marcia della *Regola* e mostrato che non aveva connotati benedettini il primo monachesimo romano né quello impiantato in Inghilterra per effetto della missione affidata dal papa al monaco Agostino. Clark è ben consapevole dei processi con i quali il cenobitismo si impianta nell'Occidente, guardando ai modelli orientali e nel contempo elaborando forme autonome, prendendo conoscenza dei codici monastici orientali e creandone di propri, senza tuttavia fare di nessuno di essi un testo di riferimento per tutte le comunità. Le prime regole non furono testi coattivi, dai quali i monaci sentissero imperiosamente regolata la prassi con-

ventuale e indicate le vie dell'ascesi personale, né testi esclusivi, nei quali essi rintracciassero il loro statuto e l'appartenenza a un *ordo* particolare e privilegiato. Unica e vera norma di vita restava la sacra Scrittura, della quale le regole non apparivano che semplici complementi: *adhortationes* per una più piena osservanza cristiana, strumenti utili per principianti, *minimae inchoationis regulae*, come dice del suo testo Benedetto (*Regula Benedicti* 73, 1 e 8). Circolavano nei conventi più regole, che venivano abitualmente lette, confrontate, parafrasate, estrapolate, a volte selezionate e raccolte in florilegi e sillogi. Come quella dell'abate del Lucullanum, Eugippio, che poco prima di Benedetto, intorno al 530, lasciò come regola ai suoi monaci un florilegio nel quale erano presenti, oltre all'*Ordo monasterii* e al *Praeceptum* di Agostino, accolti per intero, ben quarantacinque estratti da altre regole, da Basilio, da Pacomio, dal Maestro, da Cassiano, dalle *Regulae sanctorum Patrum*. Anche la *Regula Benedicti*, che riproduce testualmente interi capitoli del Maestro e ha debiti continui e massicci con tutta la tradizione precedente, è, in definitiva, una *regula mixta*. È in questo contesto che essa si fa strada, lentamente, fra le altre regole, prima assieme, poi in concorrenza con esse, alla fine prevalendo su tutte: per i pregi intrinseci, la chiarezza del dettato, la struttura organica, il saggio equilibrio fra le istanze spirituali e le necessità della prassi conventuale, la moderazione dei precetti, per il supporto religioso fornito dai *Dialoghi*, ma anche e soprattutto per ragioni politiche, per l'avallo offerto dai re franchi, per le nuove realtà sociali e religiose dell'Europa carolingia.

Clark conosce a fondo la storia di questa lenta, difficile, desultoria avanzata. E certamente sa come non sia unico né eccezionale il paradosso di un testo restituito dopo secoli da regioni lontanissime, come è accaduto alla *Regola* benedettina, redatta in Italia e i cui primi manoscritti provengono, due secoli più tardi, dalla Francia settentrionale e dall'area anglosassone. Sa della sorte toccata alle più antiche e maggiori regole monastiche, le orientali come le occidentali. Sa che non avremmo testi dei due maggiori legislatori del primo monachesimo orientale, Pacomio e Basilio, se non fossero stati tradotti in latino e che del *Paruum Asceticon* di Basilio, tradotto da Rufino nel 396 o poco dopo, abbiamo segnalazioni solo all'inizio del VI secolo nel Giura e cinquant'anni più tardi nel Limousin. E tuttavia, avviandosi a illustrare la fortuna di

Benedetto, la diffusione del suo culto, il trionfo della sua regola, non esita a indicarne come «fattore determinante» la comparsa e la prima diffusione dei *Dialoghi* alla fine del VII secolo e a concludere che tutti gli sviluppi successivi del trionfante moto benedettino muovono da quel fattore (*GD*, pp. 293-4: «All the other developments... can be recognized as consequent upon that first determinant factor»).

Disposto ad ammettere, come impone la moderna storiografia, le lentezze del primo cenobitismo occidentale, del suo passaggio da forme spontanee, eslegi, carismatiche, a forme istituzionalizzate e «regolari», disposto a comprendere i percorsi «carsici» di altre regole e di altri pur grandi movimenti monastici, che scompaiono, ricompaiono, riemergono alla storia anche dopo secoli, nel caso di Benedetto, del suo movimento, delle sue fondazioni Clark non è più disposto a pensare a tempi lunghi e percorsi carsici, ma opera come una sorta di contrazione temporale e assegna alla maturazione del trionfo benedettino pochi decenni sotto la spinta di un unico, prepotente fattore determinante. La tesi del «meteoric rise» gli sembra necessaria per presentare come un nesso di causalità la concomitanza cronologica fra l'avanzare del movimento benedettino nei primi decenni del secolo VIII e la cresciuta circolazione dei *Dialoghi* nello stesso periodo. Perciò in questi capitoli diventa minore – pare a noi – la cautela con la quale Clark procede ad assemblare i dati derivati dalle sue analisi, più frequente la tentazione di costruire catene probatorie di cui la prima maglia sia poco sicura: fuori metafora, di dedurre conclusioni di ordine storico sulla base di dati sovraestimati o di testimonianze equivoche, interpretate come fermamente univoche. Proponiamo, in successione cronologica, alcuni esempi.

La più antica testimonianza sulla *Regola* benedettina è nella lettera inviata, fra il 620 e il 630, da Venerando di Altaripa al vescovo di Albi, Costanzo. La lettera accompagnava il manoscritto del testo benedettino, indicato come *Regula sancti Benedicti abbatis Romensis*. Da questa designazione Clark ricava una delle prove del silenzio che gravava sui *Dialoghi*: se questi fossero stati noti – argomenta il nostro studioso – Benedetto di Norcia, abate prima a Subiaco poi a Montecassino, come lo celebra il secondo libro, non poteva essere designato come «abate romano». Una conclusione del genere è una evidente radicalizzazione. Attribuire i

Dialoghi a Gregorio, significa dovere ritenerli sempre e ovunque diffusi? E in circolazione sempre con la *Regola*? Il qualificativo *Romensis* non è interpretabile in senso lato e Subiaco e Montecassino, visti dalla Gallia, non potevano – come è stato osservato da de Vogüé – sembrare collocabili nella regione di Roma?

Un secondo esempio. La *Regola* benedettina – sostiene Clark – è celebrata nei *Dialoghi* come un grande codice monastico. Perché Gregorio non l'adottò nel suo monastero, non la impose né la segnalò a vescovi e abati, non la menzionò neppure? Dedurne che i *Dialoghi* non sono di Gregorio ed egli non conosceva la *Regola* è anche in questo caso l'effetto di una sopravvalutazione. Per trentacinque capitoli del secondo libro Benedetto è celebrato come asceta, taumaturgo, abate e fondatore di asceteri, apostolo e veggente, mai come legislatore. La menzione della *Regola* arriva alla fine (*Dial.* II 36), in un capitoletto di transizione, nel quale, annunciando la conclusione della biografia e la necessità di passare ad altri personaggi, l'autore afferma di non volere tacere un altro merito del suo eroe, quello di avere redatto una regola per i monaci. Molto si è disquisito sui termini della rapida notazione, ma chiaramente essa non va oltre l'apprezzamento di un testo notevole per il discernimento (*regulam discretione praecipuam*) e redatto con limpido stile (*sermone luculentam*). L'elogio è inequivocabile, ma anche sobrio e indubbiamente vuole aggiungere non più che un'ultima, quasi accessoria pennellata al profilo del biografato. Non ci sentiamo né di stupirci se non ne vediamo veicolata la fama della *Regola* nell'età di Gregorio e subito dopo, né di farne il potente vettore della fortuna della *Regola* nell'Europa del secolo VIII.

Infine, un terzo esempio. Registrando l'assenza di un fervido culto benedettino nel VII secolo, Clark sottolinea in particolare la sorte toccata al sepolcro del santo, diruto e ignorato per lunghissimo tempo. Un fatto inspiegabile in un secolo di ardente venerazione dei santi, delle loro reliquie, delle loro tombe, se, conclude lo studioso, dovessimo continuare a ritenere gregoriana la biografia benedettina, nella quale, come è noto, il penultimo capitolo si chiude con l'indicazione della sepoltura del santo, «nell'oratorio di san Giovanni Battista, che egli stesso aveva fatto edificare, dopo aver distrutto l'altare di Apollo» (*Dial.* II 37, 4). Non doveva diventare quel sepolcro, segnalato alla pietà dei posteri con tanta

precisione, luogo di venerazione e meta di pellegrinaggi? Ma anche dopo il Dialogista la tomba di Benedetto restò nell'oscurità, ignorata e infrequentata almeno per un secolo ancora. Lo stesso Clark ricorda la testimonianza lasciata a questo proposito da Paolo Diacono (*Historia Langobardorum* IV 17). Non fu il secolo VIII tanto dedito al culto dei santi quanto il precedente? Se dovessimo attribuire tanto peso alla questione della sepoltura e un così grande ruolo alla segnalazione fattane nei *Dialoghi*, non risulterebbe ancora meno spiegabile il lungo oblio di cui fa cenno la *Historia Langobardorum* (composta, come precisa Clark a p. 30, «about the ninth decade of the seventh century»), a cento anni dalla prima diffusione del falso redatto dallo spregiudicato *scriniarius* romano, a settanta dalla rifondazione di Montecassino, a più di mezzo secolo dalla rinascita delle memorie benedettine dovuta alla promozione dei vescovi romani, da Gregorio II a Zaccaria? E possiamo anche chiederci: se l'indicazione fatta alla fine del cap. 37 era un appello al culto di Benedetto e alla venerazione del suo sepolcro, non lo era, nel cap. 38, la celebrazione della grotta sublacense dove abitò inizialmente il santo? Un appello che Gregorio lanciava di fronte alla rovina dei luoghi cassinesi, distrutti dalla furia longobarda, e che sicuramente suona molto più esplicito e incisivo del precedente. Questo è non più che una mera informazione, data senza un'ombra di enfasi. La grotta, al contrario, è esaltata come luogo di straordinaria e costante santità, che rifulge *nunc usque*, «fino a oggi», per i miracoli che continuano a verificarvisi. Essa, anzi, è il simbolo di un culto ben più legittimo, prestato non sui sepolcri, ma a luoghi dove non ci sono i corpi dei santi, bensì solo le loro memorie.

* * *

Alla fine della sua lunga ricerca Clark offre al lettore un compiuto profilo del Dialogista (*PGD*, pp. 722-44; *GD*, pp. 365-96), ricomponendo le tracce che egli avrebbe lasciato di sé nei *Dialoghi* (*GD*, p. 367: «From his text we can infer much about the Dialogist's life-setting, cultural background, experience and personal characteristics) e collocandolo (in pagine di godibile affresco storico) nella società nella quale egli sarebbe vissuto, nell'ambiente in cui si sarebbe formato e che gli avrebbe offerto il materiale per

la sua impresa letteraria, cioè la curia pontificia e i suoi archivi, nella storia di Roma e dell'Italia centrale nella seconda metà del VII secolo. Nel corso dell'inchiesta non gli ha risparmiato critiche ed epiteti negativi. Lo ha chiamato falsificatore, simulatore, contraffattore («pseudoepigrapher, dissembler, forger»). Non si nasconde i danni arrecati dalle sue bizzarre storie di miracoli alla spiritualità cristiana e alla sensibilità religiosa medievale (*GD*, p. 405). Ma in definitiva, sentendo, dopo così lunga frequenza, di conoscerlo bene e di poterlo giudicare con indulgenza (*GD*, p. 404: «After 50 years of familiar acquaintance with his work and wiles, I seem to know him and his foibles very well»), ne fa un personaggio positivo, non «a sinister impostor», ma un talentuoso e astuto ricucitore di testi e racconti leggendari.

Naturalmente, il problema non è quello del parametro etico con il quale giudicare il nostro falsario, ma quello di vedere se l'identità storica e la fisionomia intellettuale costruitegli da Clark ci inducano a fare di questo personaggio immaginario l'autore dei *Dialoghi*. In realtà, l'immagine del Dialogista è modellata su quella del pontefice: per contrapposizione per quanto riguarda l'aspetto intellettuale, per analogia per quanto riguarda l'aspetto biografico. Vive a Roma, al Laterano, in un ambiente che giustifica rapporti, conoscenze, esperienze proprie del ceto ecclesiastico. Può essere stato un chierico, o un monaco, sicuramente ha avuto accesso ampio e continuo allo *scrinium* papale. Conosce la topografia della Tuscia, della Sabina e del Sannio, del corridoio ancora libero, attraverso i domini longobardi, fra Roma e Ravenna. Ha frequentato le colline e le valli attorno a Subiaco, le località rurali della campagna romana, della valle dell'Aniene e della Campania, le rovine di Montecassino. Conosce il mondo bizantino e ne subisce l'influenza religiosa e culturale. Ha un'avversione profonda per i Longobardi. Sono i dati e gli aspetti essenziali della biografia di Gregorio, proiettati nei *Dialoghi* e adattati a comporre la biografia del Dialogista.

Nel ritratto morale e intellettuale del nostro *scriniarius* vengono invece radunati tutti i tratti negativi – i difetti, le debolezze, le miserie della personalità, le pochezze e gli errori dell'intelletto – che, secondo Clark, emergono dai *Dialoghi* e che vanno rifiutati a Gregorio. Snobismo socio-religioso, rispetto untuoso per il clero e i potenti, orgoglio di classe, interesse all'esercizio del potere,

scarso apprezzamento dell'impegno pastorale; crudezze nello stile e nel vocabolario, latino popolare, goffaggine letteraria, logica zoppicante, confusione nell'uso dei nomi, avida ricerca del sensazionale (*GD*, p. 367). E poi ancora le imperdonabili cadute dottrinali: sul purgatorio, sui suffragi, sui diavoli, sul miracolo. Insomma, tutto quello che dipingerebbe un falso Gregorio, *pater superstitionis*, responsabile principale del *Vulgärkatholizismus* medievale, «a spiritual and cultural schizophrenic, a strange mixture of greatness and puerility of soul», l'opposto del vero Gregorio, «a santly teacher of transparent integrity, of extraordinary mental acuty and of faith and religious experience» (*GD*, pp. 400-1). Sono le accuse nelle quali quanti riluttano a disconoscere l'autenticità dei *Dialoghi* vedono solo il frutto di un'opposizione ideologica, dell'allergia dello spirito moderno e del suo moralismo anacronistico per i contenuti dei *Dialoghi*.

Ma non tutte le tessere risultano perfettamente a incastro nel mosaico di questo ritratto. Nel disegno biografico pesano supposizioni che sforzano o rendono arrischiato il ricalco dei tratti gregoriani. Il Dialogista sarebbe venuto a Roma forse chiamato da Martino I, il papa nativo di Todi, del quale le conoscenze geografiche lo mostrerebbero un corregionale. Avrebbe avuto conoscenza del mondo bizantino tramite quei monaci greci, fittamente presenti nell'Italia ellenizzata del VII secolo, per i quali avvertiva, invece, un'avversione costante. Alla loro influenza culturale sarebbero dovuti, per esempio, gli innegabili paralleli fra i *Dialoghi* e la *Storia religiosa* di Teodoreto, che, al contrario, non si è disposti ad attribuire a Gregorio, per anni apocrisario pontificio a Bisanzio (*GD*, pp. 374-5). Nei tanti racconti che hanno per sfondo i barbari e le loro violenze, e con più angosciata crudezza quelle feroci incursioni longobarde che furono il terribile dramma del pontificato gregoriano, si proietterebbero i risentimenti nutriti nel Dialogista dalla ripresa della politica anticattolica di Grimoaldo (662-671). Non è facile accettare le spiegazioni che Clark dà sull'atteggiamento del Dialogista nei confronti del mondo monastico. Il ricordo della pace conventuale, di cui si alimenta la dolente nostalgia che attraversa tante vicende esistenziali e trabocca in tante pagine del pontefice, e che è tema portante del mirabile prologo dei *Dialoghi*, potrebbe far sospettare anche nel Dialogista – ipotizza Clark – un passato monastico. Interessate simpatie mona-

stiche potrebbero essergli state stimolate dall'atmosfera favorevole ai monaci stabilitasi a Roma sotto Vitaliano e Adeodato. Né è facile condividere la lettura che Clark fa del tanto discusso capitolo sulla *Regola* benedettina. In tempi di trionfalismo panbenedettino sembrava impensabile che la *Regola* non avesse governato i monasteri romani e quello di Gregorio *ad cliuum Scauri*, che essa non avesse accompagnato il monaco Agostino in Inghilterra e che la sua diffusione non fosse tra gli scopi della missione affidatagli dal pontefice, che da quella missione e dalla regola di Benedetto non fosse nato il rigoglioso monachesimo inglese. La storiografia più recente ci ha mostrato il contrario e Clark – come abbiamo visto – ne ha tratto il sostegno per molte delle sue conclusioni. Il papa – riconosciamo oggi senza sorprenderci – poteva conoscere e apprezzare la *Regola* e non assumerla a unico, insostituibile strumento normativo. Ma è possibile riproporre questa situazione quasi un secolo dopo? E che il Dialogista, biografo entusiasta di Benedetto asceta e abate, apprendesse della sua *Regola* da visitatori e pellegrini venuti dalla Francia a Roma in cerca di manoscritti (*GD*, p. 390)?

Né tutto combacia quando si scorrano le tante pagine dedicate all'analisi degli *IGPs*, alle tecniche narrative del Dialogista, alla sua cultura, alla scrittura, al pensiero, e le si confronti con questo profilo conclusivo. Emergono – pare a noi – un contrasto di fondo e un generale interrogativo di carattere storico. Quando Clark analizza i procedimenti seguiti per inserire nella narrazione i brani autentici di Gregorio, il Dialogista è presentato come un raffazzonatore rozzo e maldestro, il quale, quasi dimentico delle finalità del suo progetto agiografico, scriva e racconti solo allo scopo di utilizzare i brani tenuti in serbo, pronti all'uso (*GD*, p. 452: «he has ready for use»; *PGD*, p. 446: «he had at hand for use... two genuine Gregorian pericopes»; p. 449: «he sees here an opportunity to utilize *IGP* 4»). È il «puzzling contrast» che egli crea con l'inserto gregoriano a denunciarne l'intrusione. La notazione di questa imperizia stilistica e sordità letteraria è frequentissima nelle pagine di Clark e segna tutte le analisi degli *IGPs*. Ma ecco che allo stesso personaggio egli riconosce la capacità di scegliere ed estrarre dagli scritti gregoriani brevi espressioni, singole parole al fine di riprodurre l'uso stilistico e lessicale del papa (*GD*, p. 47: «the veritable ring of Gregory's style and choice of words»), di conferire per tal via «ul-

teriore verosimiglianza al suo lavoro pseudoepigrafo» (*PGD*, p. 439), di spargere sul suo falso un «Gregorian flavour». Altrove gli attribuisce «very real talent and inventiveness», ammette che la *Vita* di Benedetto rivela «consummate artistry», che gli altri libri sono costruiti «with distinctive virtuosity» (p. 366). La lista degli autori di cui è stata rintracciata sicura presenza nei *Dialoghi* è centrata sulle Scritture, sulla patristica, sulla letteratura agiografica, ma registra anche le voci dei classici, da Cicerone a Varrone a Livio. È la biblioteca di un letterato della tarda antichità, ma di un letterato di grande sapienza. In quale *milieu* culturale ha potuto formarsi e crescere un tale personaggio? Secondo la tesi di Clark, saremmo nel secolo senza confronti più povero di letteratura di tutto il Medioevo italiano, nel quale l'opera letteraria più importante che si riesce a segnalare è, all'inizio degli anni Quaranta, la *Vita Columbani*, scritta dal monaco Giona, a Susa, in Piemonte, mentre il resto dell'Italia, fatta eccezione per qualche composizione metrica e pochi altri, rozzi scritti, è sostanzialmente muto. Quale penosa vicenda avrebbe impedito a una personalità di questo calibro di emergere altrimenti? Quale distorta vocazione lo avrebbe confinato, anonimo e senza volto, nell'opera oscura del falsario?